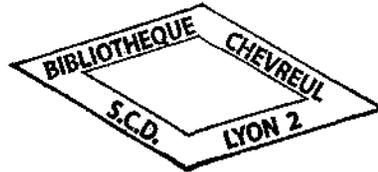


JEAN DIMI-NIANGA



**LA FORMATION PROFESSIONNELLE
DES CADRES SOCIO-ECONOMIQUES
AU CONGO (1960-1984) :**

**Contribution pédagogique au développement
de la région M'Bochi d'Ollombo**

THÈSE

soutenu devant l'Université Lyon II en vue
DU DOCTORAT DE SCIENCES DE L'EDUCATION
(Nouveau régime : Loi N° 84-52/26/1/84)

TOME I

Directeur de recherche : P.-Cl. COLLIN

632 162

Année 1986

TABLE DES MATIERES

	Pages
← AVANT PROPOS	3
- INTRODUCTION GENERALE	10
 <u>PREMIERE PARTIE : LES USAGES COUTUMIERS DE FORMATION</u> <u>OU L'EDUCATION PROFESSIONNELLE</u> <u>TRADITIONNELLE</u>	 40
<u>CHAPITRE I</u> : La surface morpho-écologique du pays M'Bochi et l'appropriation sociale d'un espace multiforme	45
<u>CHAPITRE II</u> : L'exercice des activités économiques et l'acquisition des savoirs techniques	63
<u>CHAPITRE III</u> : Les formes de sociabilité inter- ethnique et l'intériorisation des conduites collectives	82
<u>CHAPITRE IV</u> : Les modèles de la cohésion sociale et l'apprentissage de la régulation des conflits	113
<u>CHAPITRE V</u> : Les perceptions religieuses et la transmission des actes mythiques	142

<u>DEUXIEME PARTIE : LES USAGES MODERNES DE FORMATION</u> <u>=====</u>	
PROFESSIONNELLE SPECIALISANTE	196
<u>CHAPITRE I</u> : LE CADRE GEOGRAPHIQUE DE BRAZZAVILLE OU LA SURVALORISATION D'UN ESPACE ECLATE	202
<u>CHAPITRE II</u> : L'APPRENTISSAGE SPECIALISE DES TECHNIQUES AGRICOLES	223
I - La transmission des techniques agricoles à l'ère coloniale	224
II - La formation agricole après 1960	234
III - Les structures d'accueil du Lycée Agricole Amilcar-Cabral	239
IV - Les données pédagogiques du processus de spécialisation	259
<u>CHAPITRE III</u> : LA FORMATION PROFESSIONNELLE DES MAITRES OU LA TRANSMISSION DES TECHNIQUES D'ENSEIGNEMENT DE PREMIER DEGRE	289
I - Les origines ou les sources de provenance	292
II - Le développement ou lr pairs en charge de la formation professionnelle des maîtres par les "nationaux"	299
III - La création de l'Ecole Normale d'Instituteurs de BRAZZAVILLE	305
IV - L'environnement urbain de formation	308
V - L'organisation des actes de formation	311
VI - Le trajet de la formation	317

	Pages
- CONCLUSION GENERALE	375
- ANNEXES	401
- BIBLIOGRAPHIE	495
- Table des Matières	537

PREMIÈRE PARTIE :

LES USAGES COUTUMIERS DE FORMATION POLYVALENTE OU L'EDUCATION

PROFESSIONNELLE TRADITIONNELLE

Cette première partie décrit l'ensemble des dispositions d'un modèle de formation recouvrant ses propres techniques de conservation et d'interprétation et programmes incisifs, mais très élargis et imprécis. Nous l'appréhendons en termes d'éducation professionnelle, pour souligner l'essence de cette inclusivité extensive et indiquer les caractéristiques de la pluridisciplinarité et de la transdisciplinarité. Ce modèle ambitieux recouvre des actions relatives à l'utilisation du relief, l'adaptation aux climats, l'aménagement du paysage, le regroupement des habitants par clan, lignée et fratrie ; - l'utilisation des ressources naturelles. A l'endroit de ces premiers éléments, nous constatons ensuite que les usages coutumiers marquent leur enracinement au point de faire répéter de façon durable les mêmes activités acquises et les opérations réussies. Ces usages coutumiers font préserver les relations du groupe envers sa surface morpho-écologique et son univers tribal.

En transposant les données géographiques, démographiques et économiques en facteurs sociaux déterminants, nous remarquons que, pour les adultes, il s'agit de situer, auprès des jeunes, les supports particulièrement observables, les techniques et perceptions, les conduites et attitudes, les normes et "croyances collectives" qui "transforment" ou "transfigurent" cet environnement naturel, comme le note G. GURVITCH. Ces composantes "façonnent" et "pénètrent" conjointement tous les autres paliers

profonds de "la vie sociale et sont dominées par elle"¹. Inversement, l'immobilité du paysage multiforme où le groupe s'est inséré, impose aux membres des générations succédentes, concomitantes et concordantes, le recommencement habituel de ses formes de sociabilité inter-clanique ; le maintien des modèles de la cohésion sociale spécifique et de l'univers mythique sans cesse renouvelés dans la pérennité du culte, pour assurer la stabilité globale du groupe conditionnant sa survie dans cet espace approprié, considéré comme un véritable temple où "les temps" saisonniers "sont des fêtes" disait M. MAUSS².

-
1. G. GURVITCH. *La vocation actuelle de la sociologie, t.1 vers une sociologie différentielle,* 65-75 cf. L. D'HAINAUT. *Des fins aux objectifs de l'Education (préface de A. BIANCHERI). Education 2000 ;* PARIS, Fernand NATHAN / BRUXELLES éd. LABOR, 1980, 99-109 ; il indique sans ambiguïté les différentes étapes des "approches d'entrée dans le profil éducatif" ou formatif : le point de vue intradisciplinaire, - l'approche transdisciplinaire instrumentale, - la perspective pluridisciplinaire, - l'approche transdisciplinaire comportementale axée sur les situations", ici, dans le cas de cette étude, analogies faites à l'adaptation aux situations géographiques, humaines et psychologiques de la tribu MBochi.
 2. M. MAUSS. *Journal of the royal anthropological institute*, LXVIII, 1938, 263-81. Repris dans *Sociologie et Anthropologie*, PARIS, Presses Universitaires de France, 1960, 331-362.

~~Et~~ nous découvrons cette grande stabilité des données spatiales et sociales dans certaines souches des populations autochtones, notamment à travers leurs structures organisationnelles et mentales, celles qui connotent une plurivariété des actions sur chacun des êtres, l'originalité de chacune et de toutes les personnalités et leur assujettissement aux phénomènes psychologiques et sociaux hérités des générations anciennes, marquant un fidèle attachement à cette liberté prédisposée et à la polyvalence des statuts socio-professionnels traditionnels. De plus, l'immobilité de ces structures organisationnelles et mentales domestiquent l'ensemble des règles collectives qui, en diverses circonstances, perpétuent la prise de conscience et déterminent rigoureusement la préservation des finalités acquises, grâce au système d'éducation professionnelle renouvelée. La fixité du relief et des noms à chaque endroit, - de la dispersion des habitants, - de la structuration des villages et zones basés sur la parenté de la hiérarchie, - de la tenue foncière et de l'utilisation des ressources naturelles, de la commémoration des divers symboliques¹, des formes de sociabilité inter-clanique, des rites mystérieux, le tout incluant les finalités objectives et subjectives de la tribu. Une telle démarche permet d'expliquer les rapports entre les premiers faits classifiés et leurs significations avec l'ensemble des habitudes, des comportements, conduites, attitudes et schémas mentaux passés dans les moeurs. Tous ceci étant acquis par la répétition des mêmes actes d'éducation professionnelle, opérés en collectivité puis en groupe dans les diverses fonctions de l'organisation tribale.

1. (L.) NOT . *Les pédagogies de la connaissance*. TOULOUSE, PRIVAT, 1979, 40-42 ; il définit "la commémoration" comme une référence aux anciens : commémorer les anciens, c'est faire aussi bien qu'on le peut, ce qu'eux-mêmes ont fait de façon exemplaire. La commémoration débouche sur l'initiation. Il s'agit là d'une pédagogie sur une éducation par les modèles : ~~e'est~~ ~~d'~~ apprendre se réduit (...) à imiter longtemps et copier longtemps". Les MBochi d'Ollombo confirment ces propos selon l'expression : "il faut bien penser et bien faire comme nos aïeux". Cette version ne souhaite ni démarcation ni indifférence à l'égard des fondateurs de la tribu et à l'ensemble des usages coutumiers de formation polyvalente traditionnelle.

En suivant R. CRESSWELL et M. GODELIER¹, nous sommes convaincu que le bien fondé de cette démarche se justifie par une description des faits collectés et classés, graduellement ethnographiés puis ethnologisés. Adopter un tel cheminement et poursuivre un tel processus, c'est présenter chronologiquement les pratiques éducatives et, inversement, investir ces pratiques d'une ou de nombreuses théories éducatives. C'est présenter également l'articulation étroite entre l'immobilité de la surface morpho-écologique et les traditions des activités socio-économiques, - d'acquisition des savoirs techniques, - des formes de sociabilité inter-claniques, intraligagères et d'intériorisation des conduites collectives, - des modèles de la cohésion sociale et d'apprentissage de la régularisation des conflits, - des perceptions religieuses et de la transmission des actes mythiques. Tels sont ici, les points principaux de repère ou de recours ; et ce sont leurs exigences que l'on analyse. Bref, affirmer la pertinence d'une telle démarche, c'est aussi prétendre vérifier conjointement les finalités d'ordre historique, philosophique et sociologique. Et même quand cela s'inscrit dans un champ plus vaste des sciences humaines, ce procédé peut être limité. Il inclut essentiellement les procédures suivies qui définissent une méthode didactique locale, - les enseignements diffusés et leur nature originelle, - la dimension psychologique particulière de cette formation polyvalente dont les pratiques courantes nourrissent la mémoire tribale.

Encore, dans l'ensemble, ces axes cohérents d'éducation professionnelle recouvrent les habitudes selon le contenu de la vie socio-économique propre des populations. Ils représentent autant d'objets et des techniques diversifiées, mais coordonnées dans un système d'apprentissage extensif. Le milieu naturel ou paranaturel ambiant offre l'analyse des premiers éléments écologiques et humains du pays.

1. (R.) CRESSWELL / (M.) GODELIER . *Outils d'enquête et d'analyse anthropologique* ; PARIS, F. MASPERO, 1976, 17-24- A
 "ces étapes graduelles de la démarche scientifique", évoquées par ces deux auteurs, il convient "d'épingler" cet éclaircissement apporté par Cl. LEVI-STRAUSS dans l'Anthropologie structurale ; PARIS, PLON, 1958, 388. Il n'aperçoit pas l'ethnographie, l'ethnologie et l'anthropologie comme trois disciplines différentes ou trois conceptions de mêmes études. "Ce sont, en fait, trois étapes ou trois moments d'une même recherche".

C H A P I T R E P R E M I E R

LA SURFACE MORPHO-ÉCOLOGIQUE DU PAYS MBOCHI ET L'APPROBATION SOCIALE D'UN ESPACE MULTIFORME

La région d'Ollombo fait partie du Congo septentrional (voir carte n° 1). On y distingue aisément trois reliefs variés :

- plateaux anciens d'âge éocène aux sommets arrondis de grès durs, médiocrement élevés, donnant l'impression d'une horizontalité générale.
- 2 - plaines basses, larges ; faute de diversité importante et imposante, elles sont monotones, marécageuses quand l'alluvionnement ou la sédimentation a comblé les dépressions primaires ; elles constituent la ceinture du Nord-Ouest au Sud-Ouest.
- des collines aux pentes modérées, apparaissent toutes plates quand on descend des plateaux, alors que les moindres élévations sont baptisées plateaux lorsqu'on sort des plaines.

Ce triple zonage fait ainsi communiquer la partie Sud de la cuvette congolaise à celle du Nord, isolant la plus grande masse montagneuse ou les boucliers "bombés en carapace de tortue" des régions de la N'KENI et d'ABALA.

Vers l'Est, ce relief véritable est nettement plus élevé que celui de la région d'ABALA qui culmine à 700 mètres et a reçu la désignation de diadème : "BANGANGOULO"¹, ékori y a angongolo. A l'Ouest, ces montagnes s'effacent à moins de 450 mètres, s'infléchissent rapidement par

1. Ce terme désigne une ethnie voisine à celle des MBochi.

paliers successifs, moins atteintes par l'érosion lorsqu'elles abordent le point le plus plat de la grande plaine à LESSANGA la KANAHA.

La région est d'une topographie aux mouvements hétérogènes : une série de quelques petits plateaux, distanciés les uns par rapport aux autres, quelquefois séparés par des ruisseaux très étroits, artères tortueuses dont les convergences constituent des vallons assez élargis et peu encaissés. L'architecture même de ces petits plateaux structuraux s'explique par un affleurement d'une pente régulière, aux mouvements ondulés, successivement changeants, selon l'image classique de relief de pénéplaine en voie de rajeunissement ; mais la monotonie des anciennes surfaces demeure apparente.

La topographie invite au découpage du territoire d'Ollombo en trois accidents du terrain (voir carte n° 4). - un arrondissement de moyennes voûtes, étirées sur toute la partie de l'Est ; elles sont formées des auréoles d'"ONDINGA" et ses sous-zones ; - une série de collines dominantes les ruisseaux plus ou moins larges mais assez longs, dont les pentes se perdent en méandres divagants. Ces groupements de collines sont striées de petits et nombreux sillons, étalés sur tout le centre d'"ASSONI-a-KOLO, BOMBO, OLLEMBE et TSONGO". A l'aile orientale de cette contrée, des grandes plaines larges, longues et ouvertes, exposent des petits marais aux alluvions quaternaires indifférenciées, sables silicieux, limoneux ou grésifiés ; rares par portion, limitant la zone d'"ILANGA" et ses sous-foyers composés, moins de croûtes élevées, plusieurs sillons bas, plaines étendues aux composantes géologiques multiples et variées et petits marais. Dans l'ensemble, ils déterminent la place que les habitants occupent comme enfermés dans un triangle "GONDWANA" piedmont.

La chaîne des plateaux d'"ONDINGA" s'élève à une hauteur de 650 mètres du Nord-Est au Sud-Est en quelques 80 kilomètres de base et 50 kilomètres de longueur¹. Le pourtour de cette zone est entièrement couvert par une galerie forestière. A l'Est, Nord-Est et Sud-Est, une savane recouvre des croûtes de 500 mètres de hauteur. Du Nord-Ouest au

1. Cette hauteur correspond à peu près à celle de la carte faite sous forme de trapèze rectangle que nous avons corrigée.

Sud-Est de BOMBO, OLLEMBE, TSONGO et ASSONI, une suite de collines de 450 mètres aux pentes très faibles caractérisent la particularité de cette zone du Centre. Plus loin, sur toute la ceinture de l'Ouest d'ILANGA, des plaines basses, toutes semblables, à une altitude de 250 à 300 mètres, semblent signifier d'une part que l'érosion, freinée par les collines des sous-zones du Centre, a émoussé et aplati le relief ; - d'autre part, elles témoignent que l'alluvionnement ou la sédimentation ont comblé la dépression. Ce sont les facteurs qui caractérisent l'originalité même de l'appellation du Sud-Est de la cuvette Congolaise ; c'est-à-dire une région qui borde en grande partie le centre du fleuve Congo et ses quelques affluents.

A l'intérieur de ce triangle régional au relief varié, médiocrement accidenté, peu valonné, plat, l'état du climat doit jouer un rôle éminent. Du Nord au Sud et de l'Est à l'Ouest, la fréquence des précipitations régionales donne une moyenne annuelle de 180 ^{pluies}, soit un jour sur deux¹. Elles sont réparties en quatre saisons sur six au cours ? de l'année, - la grande saison des pluies, - la grande saison sèche, - la petite saison des pluies, - la petite saison sèche.

-
1. Nous admettons que ces calculs tels qu'ils sont enregistrés dans les documents des services de Météorologie Nationale, sont peu fiables puisqu'en réalité, si l'on observait, dans certains villages de la région d'OLLOMBO, à ASSENGUE (zone ONDINGA) par exemple, on pourrait noter 164 jours de pluies dans l'année, soit un jour sur deux. Par contre dans le village NBANDZA, on calcule 614 heures de pluies sur 8760 heures de l'année, soit 7 %. Le premier chiffre donne l'impression qu'il pleut la moitié du temps, le second montre qu'il pleut une heure sur quatorze. On pourrait davantage procéder à de telles comparaisons controversées dans plusieurs villages de la région d'OLLOMBO. Est-ce une explication permettant de généraliser ces lacunes administratives dans toutes les régions du pays ? Il faut avoir réuni toutes les données climatiques, région par région, zone par zone et village par village, pour tenter de donner une réponse synthèse à une telle question.

Chacune des petites saisons comporte une période de transition marquant le début ou la fin d'une plus grande saison. Par exemple, la période qui commence après la fin de la petite saison des pluies pourrait être considérée comme un vide qui précède le début de la grande saison sèche ; et inversement. C'est dire qu'une petite saison n'est jamais directement combinée avec la plus grande (voir le calendrier régional des saisons). Toutes ces périodes totalisent en moyenne 870 mm d'eau par an sur la globalité de l'espace régional. Si ce climat apparaît égal à celui des régions voisines, il est relativement supérieur à la quantité d'eau des pluies de la région de MAKOUA (plus au Nord), donnant 1.600 mm par an¹ ; il est inférieur à celui des Plateaux KOUKOUYA, relevant 2.000 mm sur 190 jours principalement², où la rémission observée au mois de juillet est très infime.

Une observation plus fine de la situation du relief évoquée précédemment permet d'affirmer que les spécificités des paysages constituent l'originalité de la surface morpho-écologique du pays. Ces lieux ont une renommée historisante : chaque endroit naturel, aménagé ou non est un "lieu témoin" dont le nom historique réagit toujours dans l'espace. Les MBochi eux-mêmes les désignent sans difficulté particulière. Par exemple, les collines *Eholo* (sing.), *iholo* (pl.), les montées, *olapfili* (sing.), *ilapfili* (pl.), les pentes, *oboyi* (sing.), *iboyi* (pl.), les plaines, *kondo* ou *olongo* (sing.), *akondo/alongo* (pl.), les rivières, *dzale* (sing.), *adzale* (pl.), les ruisseaux, *okiessi* (sing.), *ikiessi* (pl.), sont des indices qui constituent l'acuité des perceptions envers cet espace multiforme.

Ces composantes du relief sont nommées avec finesse, rigoureusement distinguées, et apparaissent comme des références parlantes, accompagnant le

1. Source : *Annuaire statistique du Congo (1977-1981)*.

BRAZZAVILLE, Ministère du Plan, 1981, 470 pp.

2. B. GUILLOT. *La terre Enkou (Congo)*

PARIS, Mouton, 1973, 13. Il s'agit d'une région KOUKOUYA, faisant partie de la même circonscription départementale que la région d'OLLOMBO.

nom du groupe tribal, du clan ou lignage. Ainsi, on dira par exemple : "Les collines des MBochi: IKOLO ba ambossi". Inversement, cette observation est faite à l'égard des membres de l'ethnie ou des partenaires du clan qui s'expriment, s'identifient par des termes empruntés aux éléments spatiaux :

*"Nous autres les MBochi d'Ollombo de la plaine ;
bissi ambossi ba Ollombo a Kondo" ;*

*"Nous autres ressortissants de l'autre côté du ruisseau
Tsakosso ; bissi a si ngola Tsakosso".*

Cependant, au-delà de la désignation de l'espace régional et zonal par des références précises, interviennent des distinctions plus subtiles par suite d'un mélange entre les indices de l'espace du village et du lignage. On note par exemple : "La plaine du village NGUELOKASSA, Kondo a Nguélokassa". Partout, sur toute l'étendue du territoire, ces lieux nommés recouvrent certains endroits symboliques qui désignent, pour les membres des générations vivantes la présence des ancêtres disparus. Ainsi, "la montée de NGAKOSSO, olapfili a mba Ngakosso", signifie que le lieu du relief immortalise l'identité d'une personnalité. En outre, et en opposé, pour nuancer l'identité d'un ancêtre généalogique dans un espace d'origine, du village de naissance, on juxtapose à son nom celui d'une partie du relief. Par exemple : "NDINGA descente d'Otsini, NDINGA Oboyi ma Otsini". Le premier nom identifie un ancêtre commun, lointain, le second exprime une partie de l'espace où cet ancêtre généalogique a vécu le cours de son existence. Ainsi, d'une zone à une autre, dans chaque village petit ou grand, les composants de l'espace sont mis en rapport avec les valeurs sociales de la collectivité et de l'individu.

Quelle signification éducationnelle pouvons-nous déceler dans de telles pratiques ?

Les usages coutumiers d'éducation professionnelle pour l'appropriation de l'espace, sont compris et intériorisés en relation permanente avec chaque lieu du relief qui a façonné et modelé le clan, le lignage et les ancêtres mémorisés.

Si cette première analyse apparaît quelque peu rapide, pourrait-on encore s'interroger comme Marcel MAUSS¹ l'avait pressenti :
 " dans quelle mesure la morphologie spatiale serait-elle appréciée comme un habitat régional qui recouvre d'autres habitats ?"

Des plateaux et des collines aux plaines, l'espace d'OLLOMBO impose toujours aux MBochi les conditions diverses de protection et de dispersion pour "une adaptation permanente, moyennant les connaissances du réel"². C'est ainsi que la région est divisée par les habitants en trois grandes zones : OLLEE - ONDINGA - ILLANGA et neuf sous zones à savoir : ASSONI, BOMBO, TSONGO, OLLEMBE, ABALE-a-Tsé, ABALE-a-Tanda, TSONGO-ya-ngolo-oyéé, ASSONI-a-ngola-a-Kwi, ASSONI-a-ngola-idzombo. Chacun des groupements de villages et quartiers a des caractères particuliers de dimensions, altitude et exposition mais sont semblables les uns des autres.

Cet espace multiforme, propre à la région, ne contribue-t-il pas à l'immobilité des comportements, attitudes et schémas mentaux des MBochi ; en fonction des conduites et représentations répétées, poursuivies et maintenues jusqu'à aujourd'hui ?

-
1. M. MAUSS. *Représentations collectives et diversité de civilisations*. PARIS, Minuit, 1969, 739 p. - Au début de ce siècle, l'auteur était de ceux qui se préoccupait à travers les recherches sur la morphologie sociale, des questions très voisines à celles envisagées avec prédilection par les géographes comme Vidal de la BLACHE. *Géographie Universelle*, t. XII, Afrique Septentrionale et Occidentale ; PARIS, Armand Colin, 1937, 284 p., dont le contenu a été influent, considéré comme une base nouvelle de cette époque pour l'orientation des recherches en Sciences humaines, rapprochant la géographie des besoins, aspirations, et projets profonds des habitants.
 2. D. FAUCHER. "La Géographie", *Cahiers pédagogiques modernes*. PARIS. 2ème éd., Bourrellet, 1957, 19.

Notamment, la globalité des coutumes se trouve marquée par les dimensions parentales étendues et villageoises de la tribu dont la distribution est calquée sur les divisions géographiques. Depuis les temps les plus reculés jusqu'à maintenant, la région fonctionne, malgré la division apparente en quartiers, comme un seul et même gros village, en raison essentiellement de la ressemblance des paysages.

Sur l'espace régional, les habitants se sont regroupés d'une manière dispersée et inégale. En 1951, le recensement national évalue la population d'Ollombo à 17.000 habitants. La densité générale est de 2,5 personnes au kilomètre carré, variant toutefois de un à trois selon les zones et sous-zones. On constate que la moyenne de la densité régionale est inférieure à celle de la densité nationale, soit trois habitants au kilomètre carré. Cependant, cette moyenne globale de trois zones apparaît comme convenable, importante pour une région de plateaux, collines et plaines, si on la compare avec les moyennes d'OYO (2), MAKUTIPOKO (1,5), NGÔ (1,20) quant à la densité des P.C.A. homologues à la région. Par ailleurs, le pourcentage des populations rurales selon le sondage de l'ORSTOM 1960 est évalué à 60 % supérieur à la moyenne nationale de 40 %¹. Ce chiffre indique la prégnance des coutumes par rapport à l'appropriation de l'espace rural que celui d'OLLOMBO confirme par les cinq habitants au kilomètre carré.

Par ailleurs, le taux de dispersion montre que non seulement la région est essentiellement composée de grandes zones, habitées par plusieurs clans, mais que chaque sous-zone recouvre de nombreux villages dont les habitants proviennent rarement des autres localités. Un premier échantillon révélateur est celui de l'agglomération d'Ollée et ses sous-zones, où l'on compte 80 villages pour une population de 9.000 habitants dont 7.000 regroupés autour d'"ASSONI et TSONGO". Les villages APFEME, MBANDZA et OTSINI ramènent le taux de dispersion d'ASSONI à 30 % ; alors que pour TSONGO qui est constitué des grands villages NGANIA, NGUELOKASSA et OKASSA, il est à peu près de 20 %, égal à celui de BENE, AMBOMBOGO,

1. Source : Une enquête de l'ORSTOM pour les périodes de 1960-1961. Cet indice est calculé en fonction de la superficie totale de la région, alors qu'il devrait l'être par rapport à l'espace agricole qui n'est malheureusement jamais mesuré.

NGOUENE et (OLLOMBO Village) dont le taux est encore égal à celui de ILANGA et ONDINGA réunis et formés de 96 villages. Ces deux dernières zones sont considérées comme les moins peuplées avec 12 % pour la première et 8 % pour la seconde.

Après cette brève évocation de la dispersion sociale, nous devons mentionner d'où et quand sont arrivés les différents groupes et sous-groupes de MBochi qui habitent actuellement la région d'OLLOMBO.

Cette question ne peut recevoir quelque réponse valable qu'en considérant l'histoire profonde, mais très limitée de tous les groupes sociaux du CONGO. Les MBochi actuels d'OLLOMBO, pas plus que leurs ancêtres, n'ont jamais été complètement isolés d'autres peuples de l'Afrique en général, du Congo en particulier. Du paléolithique aux migrations bantoues et à l'installation des groupes ethniques actuels, l'histoire primitive de ces populations est inséparable de l'histoire du Congo.

Vers le 1er siècle de notre ère, les ascendants de ces populations commencent à être refoulés dans les plateaux, collines et plaines de ce pays. Les mouvements migratoires bantous initiaux provenaient selon toute probabilité de la région des grands lacs africains de la vallée du Nil. Certaines de ces migrations plus récentes sont situées à partir du Nord du Cameroun actuel.

De ces premières approches, nous pouvons déduire que la formation de la région d'Ollombo et de ses cellules d'habitation eut lieu au IV^{ème} ou au V^{ème} siècle¹. Les habitants reconnaissent eux-mêmes dans leurs traditions orales qu'ils sont venus de l'Est. Ils manifestent ainsi une volonté de se référer à une communauté plus vaste, incluse dans un univers cohérent où rien ne saurait rétrécir leur espace, diviser leur groupe, ni dissocier une personne des partenaires de sa parenté.

1. (Th.) OBENGA. *L'Afrique Centrale pré-coloniale*. PARIS, Présence Africaine 1974, 272 p. L'auteur évoque les mêmes arguments dans *La cuvette congolaise, les hommes et les structures*. PARIS, Présence Africaine, 1976, 2.

Depuis lors, si dans cette région, les gens connaissent les dimensions des clans et des lignages et la place d'un individu au sein de la zone et du village, il faut souligner que la notion des calculs enregistrés et publiés à propos des surfaces des cultures, de chasse et pêche leur échappe complètement, et que les planificateurs nationaux ou régionaux ne peuvent apporter aux chercheurs des données quantitatives en ces domaines précis. Néanmoins, les autochtones savent aisément qu'un champ, une surface, "onèh" terrestre ou submergés est désignés par une longueur olà, et une largeur "ipèrèh". Ce qui les amène à comparer à vue d'oeil sans utiliser aucune unité de mesure, des terrains personnels à ceux des clans et lignages voisins. Ce faisant, bien que totalement imaginées, ces mesures ont pénétré toute la conscience collective et individuelle ; de même, elles immobilisent les coutumes, les comportements, attitudes et représentations mentales de tous et de chaque habitant, à l'égard du temps et du calendrier des activités quotidiennes.

En outre, les données climatiques que nous avons observées précédemment suscitent de nouvelles réactions dans les dimensions spatiales auxquelles les populations s'affrontent pour s'y adapter, les aménager et tenter d'en éviter les effets nocifs. Partout, sur les plateaux, sur les collines et dans les plaines, les habitants s'adaptent au climat selon les saisons dont ils n'oublient ni les limites, ni la durée.

En grande saison sèche, de la fin juin à la mi-septembre de chaque année, la région toute entière connaît une sécheresse très marquée ; il y a cessation momentanée de pluies. Cependant, ce pays n'est pas du tout épargné par des précipitations abondantes sans être excessives. Dans les trois zones, d'ONDINGA, ALLEE et ILANGA, la fréquence des averses s'étend de la mi-septembre à la mi-mai. Cette grande saison de pluies constitue une grande ambivalence entre la sécheresse partielle et la semi-inondation ; elle est caractérisée par une lourdeur de l'atmosphère, due autant à l'échauffement qu'à l'humidité.

Les températures varient alors constamment et considérablement. La moyenne saisonnière s'élève à 29° le jour et baisse à 16° la nuit, et cette différence de 13° est plus grande que l'amplitude annuelle ; comprise régulièrement entre 26° à 25° le jour, et 22° et 20° la nuit. Cela confirme davantage ce type de climat équatorial dont la plus haute température peut s'élever à 33° dans l'espace régional.

De durée et d'intensité variables, chaque année, ces saisons se caractérisent distinctement les unes des autres, davantage par leurs aspects de temps vécu que de temps calendaire. Pour répondre aux besoins pressants de survie, le groupe de chaque village se mobilise alors ; à l'exclusivité des activités spécifiquement de la cellule familiale. Quand ils constatent que les précipitations pluvieuses sont momentanément arrêtées, les hommes se rassemblent pour abattre les arbres et les brûler ; ils préparent ainsi les futures plantations, issa (sing.), assa (pl.), puis construisent les barrages, bwandé (sing.), mandé (pl.), font la pêche ; ils ne sauraient négliger l'entretien des tombeaux et d'autres lieux de culte du village. Les ruisseaux, étangs et marais ne cessent de sécher pour offrir des occasions multiples aux femmes. Celles-ci vident ces cours d'eau, itoa (sing.) otoa (pl.) pour avoir du poisson. Ensemble, dans les groupes féminins et masculins, les mots habituellement échangés n'empêchent pas d'effectuer des travaux communautaires ; à cette occasion, bien des rancunes s'apaisent et des difficultés s'estompent compte tenu de l'urgence de la cohésion sociale.

De chaque village ou de plusieurs quartiers éloignés, avant que les fines pluies ne deviennent grandes averses, toutes les femmes se mettent à planter les boutures, à semer les graines, lémbole (sing.), mbolo (pl.), puis elles vont à la cueillette des champignons blancs, issé (sing.), asséh (pl.), elles "récoltent" aussi les fourmis ailées, léndwenga (sing.) ndwenge (pl.) qui sortent des croûtes ossémba (sing.) issemba (pl.). Elles ne méprisent pas non plus les travaux ménagers réguliers. les soins aux

1. SOURCE : *Annuaire statistique du Congo*.
(1974-1981 440 p.

enfants, l'éducation des fillettes et filles devenues adolescentes. Pourtant, si le ciel est gris, et que des grosses pluies s'abattent sur le pays ou dans une zone particulière, les hommes savent que c'est le moment de faire la classe. Cependant, ils ne sauraient omettre les rendez-vous les plus précieux, fixés pour des contrats matrimoniaux, associant un homme et une femme et à l'occasion plusieurs clans et lignages. Ces rencontres inter-claniques, inter-lignagères et intergénérationnelles favorisent davantage l'extension des sous-groupes et de nouveau le maintien de la cohésion sociale.]?

On pourrait décrire ici d'une manière exhaustive toutes les pratiques sociales et économiques, telles qu'elles sont habituellement entretenues, mais la liste serait encore plus longue, et, dans certaines mesures, ce procédé empêcherait les explications à apporter sur la suite des effets, notamment les agressions suscitées par les éléments climatiques.

Pourtant, sur les plus hautes, moyennes et basses altitudes, s'il y fait très chaud, il y fait aussi très humide ; les séries de pluies, de vents et les divergences entre les températures diurnes et nocturnes sont très sensibles, désagréables, voire dangereuses, favorisant bien régulièrement le paludisme, le trypanosomiasme, les bilharzioses, et nombreuses infections de l'organisme. Ayant l'habitude de subir et d'éviter ces effets climatiques, les habitants n'ont point de chaussures, mais ils savent qu'ils doivent porter, en saison de pluies, comme en saison sèche, des vêtements faits de raphias légers, étouépfé (sing./pl.) correspondant à chaque type de travail et à chaque cérémonie. Pour répondre à ses besoins vestimentaires, la population a exercé depuis les temps les plus reculés l'activité du tissage, ipayé (sing.), apayé (pl.) par l'extraction de folioles des grandes feuilles pennées du palmier-raphia. Quelques centres reconnus pour cette production existent d'une manière concentrée dans les villages OLLEME, MBANDZA (zone OLLE), ENGANGA, EBALA, OKONGA (zone ONDINGA)¹.

Ces enseignements concernant la diversité des activités rurales confirment à bien des égards l'homogénéité du groupe et sa polyvalence

1. Ces remarques convergent bien avec celles qui ont été développées plus longuement par SAMIR-AMIN et COQUERY-VIDROVITCH dans l'ouvrage *Histoire Economique du Congo*. (1960-1968). PARIS Anthropos, 1969, 204 pp.

professionnelle ; en même temps qu'une volonté collective pour apprécier toute la surface morpho-écologique et d'y subsister malgré les conditions de forme parfois insupportables. Les mouvements de dispersion de la population constatés précédemment se traduisent ici par la nature des propriétés communautaires, les exploitations agricoles, les surfaces de chasse et pêche. Cela sous-tend l'intention de donner, d'attribuer à chacun et à tous les moyens économiques multidiversifiés, artisanaux mais indispensables, et atténuer pas ce voile toutes les tensions que susciterait le privilège accordé à un seul domaine d'activité par rapport aux autres.]?

Les surfaces terrestres et aquatiques, les lieux des champs et de chasse, les ruisseaux, marigots et marais sont globalement et indistinctement perçus comme des données définitives de l'espace et du groupe. Egalement les produits escomptés comme les tubercules de manioc, les bananes, ignames, arachides, maïs, noix de kola et de palme ; - les animaux/sangliers, lièvres, les bufles et biches ; - les mammifères, crocodiles, caïmans et tortues ; - les poissons, silures, carpes, anguilles et sardines sont des ressources habituelles qui confirment les caractéristiques de l'espace approprié par les individus autochtones. De ce fait, comme capitaux indestructibles d'une part, - circulant et périssables d'autre part, - ces richesses consolident - elles l'initiative clanique et lignagère, de même, elles exigent de tout mettre en oeuvre, plutôt que de négliger l'exploitation d'un seul endroit. Cela connote les manifestations d'une double volonté coutumière et indissociable de la part des paysans : - d'abord une volonté d'un membre du groupe d'exercer parmi les partenaires toutes les activités rurales ; - ensuite une volonté collective et personnelle d'être un à un, puis communautairement propriétaires de tout l'espace local.

Ainsi, le paysage diversifié confère la formation polyvalente des habitants : il charge la mémoire tribale d'images spatiales et sociales confondues, il contraint le groupe à maîtriser et maintenir les usages coutumiers qui constituent une structure originale de vie. Dans cette situation il est aisé de comprendre pourquoi les exploitations agricoles, les lieux de chasse et de pêche, le découpage des zones, la disparition des villages, les pistes et routes qui relient les unités locales, sont répertoriées, classifiées, mémorisées comme ayant des finalités tant économiques que de sociabilité qu'il faut toujours préserver.

Ainsi et à l'inverse, il ressort encore que la volonté définitive des habitants est de rester durant toute leur vie, dans leur espace d'origine d'une zone et d'un village. Dans l'incapacité permanente de déménager leur lieu de naissance, pour construire ailleurs, "à l'étranger", et y exister, selon ces noms communs et propres qui composent leurs identités collectives et individuelles "MBOCHI d'OLLOMBO", "AMBOSSI ba OLLOMBO", ils se considèreraient eux-mêmes comme des gens remis à l'extérieur des frontières du paysage qui les a procréés, éduqués et formés. D'abord, le désir d'être déclaré mbochi ; - ensuite de se prononcer originaire d'OLLOMBO, puis d'une zone connue et d'un village précis ; tout cela touche à la constitution de la personnalité des habitants¹. Ce sentiment est très marquant, comme une force qui ouvre perpétuellement sur l'organisation tribale, clanique, lignagère et sur la personne d'autrui elle-même appréciée comme un élément microscopique de cet univers social.

Dès lors, cet apprentissage mutuel, favorable à l'intériorisation et à la poursuite des usages coutumiers par le biais d'une appropriation de l'espace multiforme, constitue tout à la fois une formation professionnelle et une éducation de l'être.

Les procédés employés sont apparemment informels, diffus, pragmatiques, mais fonctionnels et organisés². Ils définissent une méthode didactique qui s'apparente aux usages coutumiers utilisés de façon répétitive comme un ensemble des pratiques, d'affectivités et de sentiments relatifs à cet espace approprié. Usages coutumiers de travaux plurivariés, partout répétés, repris en fonction de l'observation constante des éléments de l'environnement écologique, des dimensions et de cohésion parentales ; des alliances inter-claniques de division sexuelle du travail sur les

-
1. (R.) LINTON. *Le fondement de la personnalité : l'enracinement dans un terroir.*
 2. (P.) ERNY. *Ethnologie de l'éducation.* PARIS, Presse Universitaire de France, 1981, 12-13.

périodes d'exploitation des champs, des conduites de chasse et de pêche ; des appropriations lignagères réalisées par le biais de l'occupation collective et individuelle des surfaces terrestres et aquatiques ; usages coutumiers encore des affectivités et des sentiments projetés sur le paysage, la sécheresse, la pluie, le nombre et la durée des saisons, la chaleur et l'humidité ; - sur les habitudes des relations de parenté étendue, des relations intergénérationnelles et sur la base des responsabilités mutuelles entre le quartier, le village et la zone ; - sur la comparaison des moyens utiles à la survie et du modèle supposé idéal et idéal de l'aménagement des régions voisines et identiques. En effet, cette méthode active¹ s'appuie à la fois sur une ou plusieurs activités des hommes et des femmes des différentes générations "pour les développer et sur la vie sociale des membres en favorisant le travail en groupe"² ou en unité parentale. Ces méthodes actives vont donc conduire les formants et formés à s'imiter les uns les autres, à se confronter directement avec la totalité des problèmes socio-économiques de la région, des zones et villages.

Les enseignements diffusés sont pluridisciplinaires et cohérents ; ils mettent en oeuvre les diverses connaissances, les savoir-faire, et savoir-être relatifs à la personne, au groupe et à l'enseignement naturel. A cet égard, cette étude de la surface morpho-écologique fait appel aux habitants pour maîtriser sans cesse les éléments du relief multiforme, du climat divergent, des saisons variées, de l'organisation identique des zones et villages, de la répartition et dispersion des populations, des travaux multidiversifiés, des conduites des clans et lignages en relation avec chacun et tous les aspects de cet espace local. Ainsi, la nature des enseignements programmés apparaît comme une relation "extenso-sensu", constituant une action par l'action. Elle assure un lien entre la fixité du groupe, les conduites sociales et les conduites naturelles. Cette action

-
1. (P.) GOGUELIN. *La formation continue des adultes* (coll. sup.) PARIS, Presse Universitaire de France, 1970, 104 p.
 2. (P.) CAPUL. *Les groupes rééducatifs*. (coll. sup.) PARIS, Presse Universitaire de France, 1969, 81 cf. (P.) GOGUELIN. *La formation continue des Adultes* 104-105.

de l'union tridimensionnelle permet une solidarité étroite entre les habitants, composants de l'espace et usages coutumiers. Ces éléments de l'espace et du temps, de cohésion et solidarité sont avant tout exprimés dans chaque groupe de parenté et corrélativement dans tous les villages des trois zones de la région, pour souligner une appartenance socio-spatiale en familles nucléaires inter-dépendantes. Cela constitue les fondements de l'identité coutumière de chacun et de tous les habitants.

En outre, cette identité est caractérisée par la relation intime lignage - espace ; elle est marquée par la volonté d'y être né, d'y exister et demeurer parmi les "siens" et soi-même, affermis par la fidélité au terroir des ancêtres et par la confiance aux ancêtres eux-mêmes fondateurs de la parenté de cette personne, des générations actuelles du groupe, après avoir été les premiers venus pour occuper ces lieux, et, à juste titre, les instaurateurs de cette organisation sociale, les éducateurs ou formateurs inoubliés des activités scrupuleusement poursuivies et répétées. En effet, ces conditions individuelles et collectives observées précédemment, déterminent-elles le mode de travail : reproduction des résultats, des pratiques et habitudes que les mbochi ne cessent d'établir entre l'espace et les relations inter-claniques, tous sensibles à leur fixité sur l'espace et l'appropriation de celui-ci, - à leur vie antérieure et actuelle - à l'état de dispersion et aux travaux effectués, soutenus de manière ordinaire. La raison de ce mode d'interprétation est que les paysans vivants, concernés par cette formation professionnelle polyvalente traditionnelle agissent, se comportent et pensent non seulement pour le présent, mais aussi pour le passé ; étant convaincus que l'avenir découlera inévitablement de ces deux dernières périodes. C'est ainsi que cette tradition est assimilée à un immobilisme continu, à une répétition rigide des techniques d'aménagement de l'espace local, des différents paliers culturels et des comportements du passé.

La dimension psychologique de cette auto-transmission des savoirs fait apparaître que les valeurs, normes, comportements, conduites et représentations mentales traditionnellement organisées dans un

espace, favorisent la réalisation des résultats socio-économiques attendus de l'action formative. Ces réalités sont particulièrement visibles dans la relation établie entre les formants et les formés¹. Chaque habitant et tous les partenaires des groupes, chaque clan, lignage en tant que cadre d'intégration et élément intégré, ont chacun à chacun et collectivement le rôle de maintenir les axes déjà tracés pour cette formation. Dans cette acception, les tâches essentielles consistent à aménager l'espace hérité : les plateaux, collines, plaines et cours d'eau du territoire et sous-localités en adoptant les données et en s'adaptant à elles, en élargissant l'habitat communautaire par groupements parentaux, en diversifiant les activités individuelles, puis collectives et les relations efficaces, en poursuivant l'interdépendance entre les familles nucléaires et les liens avec les clans de la contrée. Cette classification se fait par assemblage des synthèses[]]? et perceptions effectuées dans les champs des intentions et des réalités, notamment des affectivités, des éléments naturels, claniques, lignagers et villageois. Tout cela contribue indissociablement à la constante survie du groupe et à l'épanouissement de chaque partenaire.

L'organisation des paysages et l'articulation des enseignements coutumiers ainsi définis contribuent à la transmission des techniques de savoir-faire en de multiples et diverses situations professionnelles ; elles convergent avant tout et, unanimement dans une intervention très complète, très profonde, en intériorisant des habitudes, comportements propres, personnels et sociaux, affectifs et relationnels.

Par ailleurs, les finalités poursuivies sont adaptées aux réalités économiques, sociales, culturelles et écologiques de chaque zone et chaque village de la région, et plus particulièrement aux objectifs

1. (A.) LEON. *Psychopédagogie des adultes* (coll. sup.)
PARIS, Presses Universitaires de France, 1971, 31.

prédisposés par les usages coutumiers¹. Ceux-ci constituent non seulement des facteurs de savoir-faire, mais des moyens permettant une poursuite de transformation de la personnalité, donc mettant en jeu des mécanismes psychologiques plus vastes que ceux d'un individu et de tous les membres de la communauté, chaque groupe ou sous-groupe est conscient de son espace d'origine ; - des paysages au relief hétérogène ou des paysages homogènes de plateaux, des collines ou des plaines qui favorisent l'existence de chaque habitant parmi ceux qui lui ressemblent, en le distinguant des personnes des tribus voisines, ou éloignées. Enfin, dans cette acception, chacun ne peut se déclarer ~~comme~~ membre intégral du groupe que lorsqu'il a acquis les connaissances des saisons, des pluies et de la sécheresse, de l'échauffement et de l'humidité. Bref, tous ces phénomènes étant compris et appris comme des fléaux contre ou pour la santé, l'habitat, les champs, la chasse, la pêche, etc De même, si l'intégration d'une personne peut être déjà complète par ces premiers indices qu'elle aurait manifesté la volonté d'apprendre il faut souligner que cela n'est pas suffisant. Il faudrait encore qu'elle fut susceptible d'appréhender, de comprendre les actions affectives, offertes par le milieu naturel. C'est par rapport à cette dernière connaissance qu'un mbochi serait désigné, identifié et apprécié comme un mbochi légitime d'OLLOMBO, c'est-à-dire reconnu comme membre de cet espace régional dont les vivants ont conscience d'être des propriétaires héritiers, par le truchement du travail qu'ils ont déjà trouvé là, institué, transmis et intériorisé de manière préservée.

-
1. UNESCO . *L'éducation et l'environnement : les grandes orientations de la Conférence de TBILISSI*. PARIS, Presses Universitaires de France, 1980, 23. Ces propos ne sont pas nouveaux ; ils ont été déjà élaborés de manière précieuse par de nombreux chercheurs des Sciences de l'Education ; cf. L. D'HAINAULT *Des fins aux objectifs de l'éducation*. BRUXELLES/PARIS, Labor/Nathan 1977, 69 ; il dit : "Les sources premières des objectifs de l'éducation", mieux aussi celles de l'éducation professionnelle traditionnelle, "ne sont pas la société, l'étudiant et le contenu de l'enseignement mais bien les valeurs qui déterminent dès le départ des finalités relatives à la société, à l'étudiant" ou à l'adulte paysan, "à la culture" et à l'espace où se déploient ces finalités.

Cet ensemble quadripolaire d'observations et de remarques désigne une pédagogie de groupe ; elle est manifestement caractérisée par le fait que les procédures de travaux multivariés ne sont ni conçus, ni mis en place par les seuls aînés des générations anciennes, appartenant à la parenté étendue, au terme d'une négociation inter-clanique et intralignagère. Cette négociation aurait davantage précisé la pluralité des enseignements diffusés, la relation entre partenaires formateurs et à former, la portée endogène de formation professionnelle traditionnelle en elle-même et les techniques originales qui ont favorisé l'intériorisation des connaissances multivariées, constituant une éducation professionnelle collectivement acquise, possédée, selon la répétition des actes inchangés dont les moeurs et habitudes assurent et incitent au refus de l'assimilation de l' "être tribal" à travers l'habitat régional, zonal et villageois. Cela souligne que la survie d'un clan ne peut être assurée que par son attachement aux tiers clans du reste de la tribu, et par l'appropriation de l'espace multiforme.

CHAPITRE DEUXIEME

L'EXERCICE DES ACTIVITES ECONOMIQUES ET

L'ACQUISITION DES SAVOIRS TECHNIQUES

Pour préserver les usages coutumiers et ainsi réaliser un objectif de formation professionnelle relative à leurs aspirations sociales, les MBOCHI ont toujours maintenu et renforcé l'habitude d'acquérir des savoirs techniques favorables à leur système de production, de répartition et de consommation coutumières conforme à celui que les générations des aînés ont déjà acquis, - celui que ces gens ne cessent de refaire et de réapprendre, - d'inculquer et d'intérioriser. L'on peut observer que les populations actuelles se communiquent et se transmettent un éventail de connaissances coutumières, étendues aux contraintes de l'environnement naturel, au consensus actuel des vivants et au contenu du passé. Sans cette activité éducative incessante, la formation professionnelle serait inassimilable par chacun des partenaires et par tous les membres des communautés lignagères. En effet, pour organiser leur subsistance matérielle et leur survie sociale, les habitants doivent répéter les lois d'échange et les règles d'appropriation, afin d'exploiter les terres diversifiées de leur environnement géographique.

La région est naturellement divisée en trois zones principales de terres. Sur l'ameublement apparemment cohérent du relief ancien, les auréoles régulières du bassin classique se succèdent les unes aux autres :

- Grès tendres et marnes de la série crétacée,
- Plafond de sables silicieux, limoneux ou grésifiés, tels des amas détritiques, répandus par les grès secondaires qu'ils masquent,
- Alluvions quaternaires indifférenciées qui n'apparaissent guère dans les vallées ; elles accroissent en direction des points les plus inondés du fleuve CONGO.

Ainsi, l'écologie invite à diviser le territoire d'OLLOMBO en trois structures de sol : - des sables siliceux, limoneux ou grésifiés, des argiles et marnes de la série crétacée, des terres figulines ou terres glaises souvent mélangées de substances ferrugineuses ; elles apparaissent autour de la zone d'ONDINGA et des villages environnants ; des terres steppiques, meubles, perméables d'un profil noir à humus forestier, épaisses, fertiles, mesurant entre 25 et 50 centimètres¹ dans les sous-localités d'OLLEE, autour de BOMBO, OLLEMBE, TSONGO, ASSONI-a-KOLO et ASSONI-a-NGOLO - INDZOMBO. Des alluvions quaternaires indifférenciées : - sables et argiles blancs, plastiques, salés et hydromorphes ; on les trouve dans la zone d'ILLANGA, notamment les villages YAPFA, IBAPFE, POMBO, NDENDA, EMBOLI et ASSALE. Terres ordinaires, terres figulines, argiles et sables constituent globalement un véritable pandage de géologie interzonale et intravillageoise. Dans l'ensemble des facteurs, - elles déterminent une variété des règles, des rapports sociaux et des rapports de production entretenus par les partenaires des clans et lignages dans l'exercice des activités économiques et l'acquisition des savoirs techniques, ici plus appréhendées dans le domaine agraire. Partout, les terres ferrugineuses, rougeâtres, plus ou moins perméables, les terres steppiques et épaisses, noirâtres, les alluvions diversifiées affleurent à chaque endroit des zones et villages de la région.

Les conséquences du relief et du climat observés précédemment s'expliquent par la texture des sols, adéquate à l'exercice des activités économiques dont l'acquisition des savoir-faire en agriculture occupent une place importante. Ces moyens naturels de production sont perçus par les habitants comme une propriété personnelle et collective, c'est-à-dire un patrimoine individuel, clanique, lignager et apparemment régional. En d'autres termes, ces terres constituent les fondements immuables et inaliénables des "valeurs culturelles, le plus souvent incarnées dans des hommes qui eux-mêmes les incarnent par une action culturelle dans le milieu local"².

-
1. J. HERNOULT. *L'agriculture au CONGO - Les terres des régions de la Cuvette Congolaise*. PARIS, Payot 1960, 103.
 2. J. DUMAZEDIER/N. SAMWEL. *Société éducative et pouvoir culturel Coll. Sociologie*. PARIS, éd. du Genil, 1976, 121.

Dans cet univers écologique dont les variétés des sols sont appréciées pour effectuer des cultures diversifiées, les superficies des terres cultivées et cultivables ne sont jamais précisées par les habitants. Par ailleurs, les données statistiques sur les réserves des terres (de flore et faune) nationales et départementales¹, suscitent des doutes remarquables aux yeux des chercheurs en sciences humaines.

Cette description technique élaborée sur l'existence des terres ne suffit pas pour parler des activités agricoles, renforcées par une communication et une intériorisation soutenues des savoirs techniques originales ou tribales. Du fond de la conscience des paysans, faut-il encore s'interroger si ces techniques ne se limitent non seulement à préciser "en quoi" les mbochi d'Ollombo sont "formés" ?² Il convient de souligner que, pratiqués en termes d'éducation professionnelle, ces savoirs techniques mobilisent tous les usages coutumiers, fonctionnant comme des courroies de transmission. Ils transforment les personnes et modifient dans la continuité tous les schémas mentaux de chacun des partenaires et du groupe, étant entendu que ces gens ne peuvent exister en dehors des terres dont ils dépendent chacun à chacun, puis par clan et lignage. C'est l'objet de la première question. Dans toute la région, ces terres sont répertoriées, désignées par des termes significatifs. *Lètsambi* (sing.) *tsambi* (pl.) sont classées selon les couleurs qui signalent leur composition. Par exemple, les terres rougeâtres révèlent un état des ferralitiques dénaturées, "*Lètsambi latsò*", "*tsambi ya tso-tso*", - terres noirâtres, "*tsambi ya pipi*", la couleur connote l'état des terres meubles à humus forestier ; - les argiles blanches ou kaolin blanc pur "*tsambi ya pembe*" ; - les argiles grisâtres interpellent les terres tendres, gluantes, arides ou "*tsambi ya bongui*", telles sont les lois de correspondance qui allient les formes des terres à leur propre contenu dont les habitants ne cessent d'attribuer les noms en fonction essentiellement des usages quotidiens.

1. SOURCE. *Annuaire statistique du CONGO (1974-1981)*. BRAZZAVILLE, Ministère du Plan, 1981, 470 pp.

2. G. AVANZINI. "Sciences de l'éducation et Education permanente. Notes de lecture "Archives des sciences sociales de la coopération et du développement (46) ; PARIS, CNRS/EHESS, 1978, 117 - 123.

En outre, comme ces terres ne sont pas nues, comme elles sont couvertes de végétation sauvage ou aménagées, indice d'une fertilité de ces sols, la taxonomie indigène identifie successivement les forêts, *Kō* (sing.) *Akō* (pl.), selon leur état primaire ou secondaire existant avant et après la mise en culture des sols. On dira, forêts vierges, *mwandza* (sing.), *mwandza* (pl.), forêts reboisées, *opfoussa* (sing.) *ipfoussa* (pl.) ou "forêts jachères", elles permettent aux habitants de déployer constamment l'exercice des activités agricoles, la construction judicieuse des cases et les autres pratiques des travaux utiles.

Partout où ces terres existent, elles ont toujours imposé leurs noms aux lieux-dits de leur étendue et marqué la mémoire collective. C'est ainsi que ENDOLO et OKAMAMWOUÉ de la zone Ondinga, Ngouéné et Epaha d'Ollée,² Ibapfé et Assalé d'³ EPAHA sont connus par leurs terres ferrugineuses, steppiques et argileuses "Endolo - Tsambi ya-abwoué - abwoué", endolo - terre - roche - roche", "Epaha - Lêtsambi - la - pi, - la - béya - béya", "Epaha - terre-noire" ou "terre-riche", "Assalé - Lépembé" "Assalé-Kaolin" ou "argile-blanche".

Dès lors en pays Mbochi, comme P. GOUROU l'a constaté dans d'autres régions d'Afrique : ces terres constituent une "propriété Collective", elle-même "correspondante aux limites des communautés claniques et lignagères"¹. En d'autres termes, ces terres ne constituent pas des propriétés foncières personnelles ; elles ne supposent pas non plus une aliénation au bénéfice d'un individu et sa famille même si ceux-ci en concèdent facilement l'usage. On comprend alors pourquoi individuellement, les Mbochi ne se déclarent jamais propriétaires d'une ou plusieurs terres, selon les manières dont ils manifestent leur justice en reconnaissant :

"Des générations les plus lointaines aux nôtres, nos ancêtres, grands-parents et parents ont vécu ensemble sur ces mêmes coins de terres, et ces villages qu'ils y ont patiemment édifiés sont restés nos biens".

Ainsi dans la région d'Ollombo, d'autres gens redisent-ils les mêmes choses,

1. P. GOUROU . *Leçons de géographie en Afrique Tropicale*. PARIS Mouton, 1971, 113.

sans doute pour confirmer davantage leurs liens avec la terre :

"On est ressortissant d'un clan, d'un lignage, dans la mesure où l'on y possède une terre. Ne plus y avoir d'implantation, c'est du même coup n'en plus faire partie quand bien même on en se saurait originaire".

La terre et les ressources naturelles, les sols cultivables (forêts, étangs, mines, faune ...) sont collectivement possédées à titre d'usage par chaque individu, et par les différents clans et lignages, constituant la communauté villageoise. Le sol primitivement occupé par des ancêtres communs appartient collectivement, puis individuellement aux membres de la parenté qui se reconnaissent descendants des mêmes ancêtres généalogiques. Chaque membre adulte valide est légitimement exploitant, mais seulement à titre d'usufruitier, les droits collectifs et inaliénables appartenant à tous les membres de la parenté. Cependant, là ne s'arrêtent pas les nuances et les précisions auxquelles contraignent les liens possibles envers les terres.

Partout, dans chaque zone comme dans chaque village, ces propriétés sont désignées par un nom qui symbolise le nom d'un "ancêtre historique dont on conserve les souvenirs réels ainsi que ses successeurs"¹. Par exemple, "Tsengère" ou "tsambi ya Kosso y a mba Nguébili" "Terre Kosso de Nguébili", "Tsengué ya Akongo ya mba Ngangalé" "Terre - Akongo de Ngangalé". Inversement, on dira, "Ngangalé a Kongo", "Ngangalé d'Akongo", "Nguébili a Kosso", "Nguébili de Kosso". Ici, le nom du village est accompagné par celui d'un ancêtre, mais ces deux noms par leur composition ne font qu'un seul. Dès lors, ce dernier recouvre à la fois les terres, sols, forêts, clans, lignages et tous les membres de la parenté. Cependant, ce personnage reconnu, appartenant lui aussi à un lignage précis, ne possède pas la terre, les forêts de la communauté de façon privée. Il n'existe pas de propriété privée de la terre, pas d'appropriation privée des sols. Ce qui constitue le fondement des coutumes d'éducation professionnelle de la société Mbochi où l'essentiel des savoirs techniques restent très marqués par un mode de production social dont le domaine agraire apparaît le plus pertinent.

1. L.V. THOMAS/R. LUNEAU. *Les religions d'Afrique Noir - Textes et traditions sacrés*. PARIS, Fayard Denoël, 1969, 280.

On constate aisément que l'absence de propriété individuelle renvoie, selon toute probabilité, à une ancienne tradition connue des zones, propre à la région d'Ollombo. Cette tradition des liens à la terre remonte à des origines très lointaines dans le temps et dans l'espace.

Il faut sans doute remonter jusqu'à l'Egypte pharaonique, que E. Le Roy LADURIE considère comme un cadre de références culturelles, capitales pour l'Afrique sub-saharienne : "Des Noirs africains ont reçu de l'ancienne Egypte les coutumes de possession, d'accès aux ressources naturelles"¹. Par ailleurs, le grand Colloque de l'UNESCO a reconnu unanimement que "l'Egypte pharaonique est africaine par sa culture, son écriture, sa langue, son tempérament, sa manière de penser"². Cette filiation culturelle recouvre aussi les coutumes de possession et les règles du droit foncier des anciens Mbochi : elles favorisent la recherche.

Ainsi cette comparaison historique ne peut indiquer l'évolution des savoirs techniques que lorsqu'on prend séparément l'exercice des activités agraires dans cette globalité des travaux des terres, eaux, forêts et plaines. Ces lieux orientent et dictent chaque fois aux Mbochi, la division du travail social, décrite d'abord et analysée par E. DURKHEIM, au titre d'une "extension croissante des professions"³ ; évoquée également par H. MAURIER, comme les "facteurs déterminants de la culture"⁴ ; tels qu'ils sont maîtrisés dans le fonctionnement de chaque système traditionnel, agriculteurs, chasseurs, pêcheurs, potiers, forgerons, tisserands et vigneron en territoire d'Ollombo.

-
1. E. LE ROY LADURIE. *Le territoire de l'historien*. PARIS. Gallimard, 1973, 419-536.
 2. UNESCO. "Colloque du Caire - Egypte" - 28 janvier - 3 février 1974.
 3. E. DURKHEIM. *De la division du travail social*. 8ème éd. ; PARIS, Presses Universitaires de France, 1967, 84-102.
 4. H. MAURIER. *Philosophie de l'Afrique Noire*. St Augustin BEI BONN, VERLAG des Anthropos - Instituts, 1976, 229.

D'après les résultats du recensement de 1981, la répartition de la population active en catégories socio-professionnelles laissent apercevoir que 60 % des habitants, sont des agriculteurs ou cultivateurs non salariés, "propriétaires", alors que 25 % sont pêcheurs, 10 % sont chasseurs et 5 % issus de professions diverses (voir annexe n° 15)¹.

De tels chiffres semblent tout-à-fait remarquables pour une population rurale, très éloignée des centres urbains, malgré le rapprochement apparent qui semble rattacher les zones et villages aux chefs-lieux des régions comme Ollombo (poste), Gamboma, Abala et Oyo. En effet, ils signifient que cette population a longtemps effectué et continue d'exercer toutes les activités économiques selon les coutumes correspondantes aux réalités de l'espace, fruit "d'une synthèse des contraintes et des moyens offerts par les paysages locaux"².

Toutefois, ces travaux permanents d'une tradition vivante fondent encore dans cette région la conscience collective qui, elle-même n'est pas constituée par la somme des consciences individuelles, pour acquérir tous les savoirs techniques. Si dans l'ensemble des trois zones rurales concernées, l'on répartit la population active classée au lieu de travail selon les catégories socio-professionnelles (voir annexe n° 15), nous observons que 80 % représentent les travailleurs de la terre, 10 % les pêcheurs, 4 % les chasseurs, 6 % les vigneron, forgerons et potiers³. Ces quelques chiffres s'ils ne sont pas erronés, compte-tenu de la fragilité des services nationaux de statistiques, confirment avec *ch. u. u. u.* acuité, cette multivariété des activités et des savoirs techniques que les habitants ont continuellement exercés dans chaque zone et village. En outre, ces chiffres désignent que l'agriculture occupe une première place ; sans doute en fonction des effets d'origine, permettant à cette dernière, une certaine emprise sur les activités complémentaires. En d'autres termes, travailler la terre, c'est suivre le chemin déjà tracé par les ancêtres,

1. SOURCE : - *Annuaire statistique du Congo (1974-1981)*. 471 pp.

2. G. DIETERLEN - "Mythes et organisation sociale au Soudan Français" - J. S.A.T. XXV, 1955, 39-76. Ces propos tenus par l'auteur et leur mise en lumière en pays Bambara, correspondent à ceux des MBochi d'Ollombo.

3. SOURCE : - *Annuaire statistique du Congo (1974-1981)*... 470 pp.

et ensemble, les MBochi autochtones continuent de recevoir, de se transmettre efficacement les techniques que ces ancêtres ont élaborées. Les autres professions ne peuvent avoir socialement d'existence que dans cette continuité.

Sur 9.000 membres actifs, l'administration régionale compte 8.800 personnes, soit 80,20 % qui ne sont jamais dans une situation de salariat. Toutefois, si l'administration locale élimine les travaux de la terre qui représentent plus de 3.500 femmes et 2.500 hommes "propriétaires exploitants", elle dénombre encore 1.600 habitants dans une situation de pêcheur, chasseur, vigneron, potier et tisserand des clans et lignages - soit 6 % de la population, des gens maîtrisant davantage ces savoirs techniques, relatifs à ces dernières professions ; contre 200 personnes soit 2,4 % des non-natifs, résidant dans la région. Enfin, indice d'une population laborieuse, caractérisée par la pression des coutumes et comportements, il révèle que le taux d'activité féminine atteint 65,6 % dans les trois zones de la région rurale¹.

Ainsi, en cet autre domaine écologique, à savoir les activités économiques que les habitants tirent de leur espace naturel, nous notons comment les usages coutumiers de l'éducation professionnelle, "renforcent l'intégration des habitants qui y participent en se partageant les connaissances, les valeurs individuelles" et groupales² ; tous en rapport permanent avec cette terre qui n'est pas seulement la terre originelle, mais un espace tout à la fois difficile et familier duquel il faut chaque jour puiser de quoi vivre :

Les MBochi sont avant tout cultivateurs et "faire un champ" sous un climat chaud et humide, revêt à leurs yeux, une importance si grande, que cela seul mérite vraiment pour eux le nom de travailler. Ces gens affirment eux-mêmes ces propos :

"Nous autres d'Ollombo, nous sommes avant tout autre chose des paysans ; notre noblesse nous revient de la terre. Notre terre est gratuite,

-
1. SOURCE : Monographies du recensement du P.C.A. d'Ollombo - OLLOMBO, 1971 - 1981 -
 2. J. HERNY. *L'âme du peuple africain, les BAMBARA*. PARIS, Anthropos, 1910, 49. Ce sont des analogies culturelles qu'on y trouve dans plusieurs sociétés traditionnelles en Afrique.

excédant la mesure de chacun de nous-mêmes, et nous vivons de ses fruits".

Ces gens s'estiment propriétaires du sol qu'ils travaillent. Ils l'ont reçu de leurs ancêtres qui eux-mêmes, à l'origine, s'étaient conciliés les bonnes grâces des génies qui s'y trouvaient. vs d'ici
le
l'ancien

On considère qu'il y a toujours de la terre disponible sur les plateaux d'Ondinga et sur les collines d'Ollée. Les habitants y exploitent toujours tout ce qui est réellement cultivable, quand bien même ils doivent cultiver un champ très éloigné du village. Les secteurs de terres cultivables se divisent en trois catégories :

1. *Ebâni*, jardin, restreinte dépression alluviale qui s'étend à quelques centaines de mètres, derrière la case. Il procure au village des arbres fruitiers, des palmiers à huile, *ibya* (sing.), *abya* (pl.), des papayers, des goyaviers, *émbolo* (sing.), *imbolo* (pl.), des bananiers, *iko* (sing.), *ako* (pl.), tous dressés de distance en distance, dominant les plus basses plantes. En dessous de ces arbres, l'on observe des lignées d'ananas, *éto* (sing.), *ito* (pl.), quelques pieds de piment, *ondongo* (sing.) *ndongo* (pl.), des taros, *ipfia* (sing.), *apfia* (pl.), se trouvent ici et là, associés aux herbes forestières, *lêmbumbu* (sing.) *mbumbu* (pl.). D'autres arbres à fruits et légumes ne peuvent être plantés aux côtés de ces plus anciens. Ils ont leur place dans les forêts denses, éloignées du village.

2. Les *Akupfa*, champs du village, qui se trouvent entre les quartiers des villages voisins. A l'est et au centre de la région, c'est-à-dire spécifiquement dans les zones Ollée et Ondinga, ces plantations concernent les pieds de maïs, *issanguï* (sing.), *assanguï* (pl.) regroupés sur les sillons distancés les uns des autres, entre lesquels se dressent d'écart en écart, des canes à sucre, *okoho* (sing.) *ikhoho* (pl.), des aubergines, *lêtsanguï* (sing.), *tsanguï* (pl.), des ignames, *bori* (sing.), *abori* (pl.) des patates douces, *ossitoro* (sing.) *issitoro* (pl.), des arachides, *lëndzo* (sing.), *ndzo* (pl.), et des épinards, *obôlo* (sing.), *ibôlo* (pl.), de sortes diverses. Quelques légumes, "*asêpfa*" observés dans les *ébâni*, peuvent être cultivés dans les *akupfa* ; leur élévation dans ces plantations, n'entraîne ni rotation particulière aux premières cultures existantes, ni changement du paysage à proximité des villages.

3. Les *Assâh*, *angouëni*, *ikonda*, *angonda*, tous ces termes pour désigner les champs de brousse ou de forêt, *kô* (sing.), *akô* (pl.), qui sont souvent fort éloignés du village. On les trouve fréquemment à Ollée et Ondinga, plus régulièrement sur les plateaux d'Ipounou, Ekana, NDongo, et ¹Okâh - sur les pentes des collines de Koli, Ello et ²Akiélé. Du haut des altitudes élevées de la région, le long des chemins et entre les parcelles de culture, des haies hautes, faites de troncs d'arbres et d'arbustes, attachés à l'aide des lianes, sont constitués des kolatiers, *obessi* (sing.), *abessi* (pl.), safoutiers, *ossa* (sing.), *assa* (pl.) peu répandus, derniers témoins d'une culture traditionnelle préservée. En-dessous de ces arbres à fruits, se dressent en distance serrée, des tiges "Mboro Eko" de manioc, issues d'une même bouture. Les asperges, *Okanda* (sing.), *ikanda* (pl.), *mwawandé* et d'autres plantes sauvages constituent des pieds épars à l'intérieur ou sur le pourtour des champs. Cette disposition volontaire de la végétation continue de conférer en de nombreuses exploitations, des cultures "d'ancien système" ou d'appoint.

Pourtant, dans cette région rurale, aucune recherche en matière agricole ne peut ici, apporter des données précises, quantifiant ainsi les superficies boisées, la couverture végétale, les surfaces en herbes, la surface agricole cultivée.

Cependant, les MBochi autochtones savent tout des obstacles et des facilités offerts par les données géologiques et pédologiques. Ils le racontent pour situer les endroits où ils trouvent des terres cultivables, disponibles aux activités assurant leur subsistance :

"Partout, sur les rebords des fonds des vallées, en bas des pentes, les terres sont fertiles, cultivables et suffisantes pour tous".

"On ne peut pas cultiver toutes ces grandes parties de terres, tellement elles sont couvertes de forêts ; et, avec nos deux mains et quelques machettes, haches et houes dont dispose chacun de nous, - prétendre abattre les baobab, bouma, mima, les iberro, fromagers, couper les issossi, accacias, etc... - sous ce grand soleil ou sous les grandes pluies, ce serait diminuer l'énergie physique et perdre toutes les forces pour faire un seul champ pendant toute la vie".

Ainsi, pour rappeler cette large disponibilité culturelle et l'état de fertilité des terres déclarées, il faut souligner que les vallées d'Ondinga sont occupées par des galeries forestières, mésophiles en amont et en aval, comme dans toutes les basses plaines d'Illanga. Les pentes des collines d'Assoni, Ollémbé, Bombo et Tsongo sont couvertes de forêts ombrophiles qui ferment le paysage. Dans ces plus grandes zones, on y trouve aussi des forêts secondaires où s'installent des steppes-ouvertes. Elles constituent ce que R. CRESSWEL et M. GODELIER constatent comme des "indices qui évaluent la fertilité des sols, permettant aux habitants de comprendre les saisons d'un cycle de rotation des cultures"¹. Chaque année, en des saisons limitées, sous un climat changeant, munis des machettes, *bunu* (sing.), *mini* (pl.) et de haches, *djouémbé* (sing.), *miémbé* (pl.), adultes, adolescents et enfants, femmes, adolescentes et filles ne peuvent exploiter qu'une fraction réduite du sol. Ce sol peut être celui qui est repris, après plusieurs années de jachère, jusqu'à ce que le complexe édaphique ait retrouvé un état initial, et que la terre se trouve prête pour une nouvelle activité de culture. C'est ce que P. DE SCHLIPPE note en termes de pratiques "d'une culture cyclique"². Ce faisant, si au cours des activités agraires, ces populations peuvent se déplacer, travailler périodiquement un champ, puis ultérieurement passer dans un autre, ces gens ne déplacent jamais leur résidence. S'ils savent se contenter de rapprochement, dans tous les cas il se soucient peu de l'éloignement entre l'habitat et le lieu du travail. D'un point de vue positif, les MBochi, évitent toutefois de changer les règles, coutumes et procédures de distribution des terrains et de répartition des tâches en cours.

Dès lors, la nature des sols disponibles apparaît favorable à une exploitation agricole extensive ; on doit constater que la plus grande partie de la surface régionale reste forestière, par rapport à l'exploitation des champs de cultures.

1. R. CRESSWEL / M. GODELIER. *Outils d'enquête et d'analyse anthropologiques*. PARIS, Maspéro, 1976, 140-150.

2. P. DE SCHLIPPE. *Méthode de recherches quantitatives dans l'économie rurale coutumière de l'Afrique Centrale*. Royaume de Belgique / Bruxelles, Ministère des Colonies, 1957, 76.

En pays MBochi, si chaque partenaire est considéré comme maître et exploitant du sol, le rang de tout un chacun ne constitue pas un titre de propriété ni un statut de décideur. Seul le Chef du Lignage est habilité à représenter la communauté clanique auprès des génies locaux qui président à la fécondité de la terre. Sa fonction est une fonction de médiation et ici c'est lui qui choisit une portion de terre pour les membres de son entourage. Pourtant, on tient cette terre de ce Chef pour se concilier les faveurs tutélaires des "divinités"¹. Ce faisant, s'il demeure une personne intermédiaire obligée pour toutes les générations, c'est encore lui qui mobilise tous les chefs de famille, pères et enfants, frères aînés et frères cadets, oncles et neveux, pour couper, "itswoua" les arbustes, abattre "ikwouéré" les arbres et faire des brûlis "itumba". Les MBochi d'Ollombo connaissent le travail habituel des générations précédentes et ils l'effectuent sans désavouer les usages coutumiers, fortement ancrés dans toutes les pratiques quotidiennes, "synonymes dans leur esprit de la permanence", de la reproduction des clans, des lignages et de la tribu². Afin d'enchaîner ces travaux difficilement effectués par le groupe masculin, après que le Chef du lignage ait déjà attribué chaque parcelle à chaque chef d'unité familiale, ce dernier doit alors la répartir entre ses propres épouses. Ces femmes et leurs filles doivent, une fois dans l'année, sarcler "itséndzé", labourer "issah", semer, planter "ipiya", récolter "itima", et abandonner plus tard, pendant une longue période cette étendue de terre à la reconstitution.

Ainsi, la formation professionnelle traditionnelle comme fondement des usages coutumiers et "du consensus actuel et passé, des vivants et des ancêtres"³ MBochi, demeure toutefois chargée de cette intimité avec le sol dans un horizon très limité, selon une durée très distendue, étant entendu que ce registre spatio-temporel reste profondément coloré d'affectivité. De ce fait, durant toute l'année, à un rythme

-
1. G.A. KOUSSIGAN. *L'homme et la terre. Droits fonciers et droits de propriété en Afrique Occidentale*. PARIS, ORSTOM, Berger-Levrault, 1966, 58-60
 2. P.C. COLLIN. *La "S'éducation" permanente des Monts du Lyonnais (1950-1980) T.1*. Lyon, Université Lyon II, 1982, 67-83.
 3. A. LEROI-GOURHAN. *L'homme et la matière*. PARIS, éd. Albin Michel 1971, 214.

irrégulièrement soutenu, les paysans d'Ollombo travaillent leurs terres, ils estiment avoir appris et fait tout cela pour conserver dans leurs greniers les provisions utiles pour se nourrir eux-mêmes et nourrir aussi les membres de leur parenté. Ces gens ont toujours pensé qu'il n'est pas d'abord nécessaire de travailler pour capitaliser un excédent de ressources, bien qu'ils éprouvent chaque jour, que la terre est riche, que le climat est favorable, que les récoltes sont toujours bonnes.

Pourtant, à l'intérieur de cette région rurale, ces travailleurs de la terre sont en relation constante avec les autres segments ou groupes professionnels. Les échanges entre les agriculteurs et les potiers, pêcheurs, chasseurs, vigneron et tisserands ont pratiquement lieu tous les jours de la semaine, mais les endroits où les marchés se tiennent sont fixés à l'avance et ils varient d'une zone à une autre. Chaque chef de clan du village où se fait le marché accorde une grande considération aux différents membres des catégories socio-professionnelles représentées, mais sans remettre en question la solidarité naturelle et construite qui lie les gens dont la fonction essentielle est en ce lieu d'assurer au groupe les principaux moyens de sa subsistance. Les cultivateurs bénéficient du sentiment de responsabilité que les chefs des clans font naître en eux à l'égard des pêcheurs, chasseurs, tisserands et vigneron, dans une perspective d'utilité sociale de toutes leurs activités économiques. Partout, les chefs de clans agissent de manière à réguler le circuit des produits au sein de la communauté. Par exemple, un besoin en poteries manifesté par ces cultivateurs doit être compensé par la nécessité d'écouler du manioc, des aubergines, des taro, des arachides, des bananes ... que les potiers cherchent à se procurer¹. Cette activité d'échange est très complexe ; elle s'exprime d'abord en terme social avant d'être considérée comme une relation économique.

Il est évident que cette dynamique "horizontale" concernant les transactions commerciales réalisées au niveau des zones de la région, ne sont pas du même ordre que la distribution qui s'effectue dans un lignage,

1. A. LEROI-GOURHAN . *Milieu et Techniques*.

PARIS, éd. Albin Michel, 1973, 336. Il dit : "Le déterminisme des échanges en milieu primitif est aussi un déterminisme technique, un phénomène dans lequel les coutumes se répètent à travers les produits en circulation simple".

rassemblant les hommes, femmes, filles et garçons pour des exercices communs. Dans ce dernier cas que l'on pourrait appeler de dynamique "verticale", tous les produits et revenus obtenus par chacun des partenaires de la parenté, sont indistinctement associés, déposés chez le chef du lignage. C'est toujours ce dernier qui remet à chaque chef de foyer conjugal, une partie des produits alimentaires. En outre, pour marquer davantage cette absence d'individualité économique dont l'objectif essentiel est de caractériser la dépendance de chaque partenaire à l'égard du lignage, on voit le chef du lignage passer outre à la personnalité d'unité familiale : directement, sans agent intermédiaire, il paie la dote d'un jeune conjoint, les vêtements des épouses et enfants de son cercle, les impôts et diverses taxes affectées à chaque adulte du groupe¹. Cependant, il s'agit effectivement d'un projet défini et limité, dont chacun et tous tirent profit, et que le terme "coopératif" recouvre assez bien.

Tout ce travail de déboisement, de défrichage, de semailles et de récoltes, tout au long des années, est l'oeuvre des communautés qui composent la société régionale² : ensemble, ces communautés lignagères constituent des unités très achevées de production, lorsqu'elles sont à la fois unités foncières avec la propriété collective des champs, unités de travail, quand hommes et femmes, garçons et filles, tous réunis travaillent sur les champs lignagers, unités de consommation puisque le chef du lignage détenteur de la richesse parentale paie les impôts, les habits, les compensations matrimoniales, achète et distribue les objets nécessaires à chacun et à tous, et que tous mangent ensemble, unité d'habitation puisque tous les villages sont compris sur la même terre où ils sont économiquement et socialement reliés.

-
1. H. DUPRIEZ . *Paysans d'Afrique Noire (terres et vie)*. NIVELLES (Belgique) - Imprimerie Havaux, 1980, 63-66
 2. H. MENDRAS . *Sociétés paysannes*. PARIS Armand Colin, 1976, 40. Comme le note si bien l'auteur, par communautés paysannes, en société MBochi, il faut entendre un ensemble des lignages constituant une unité indissociable qui compte à la fois les bras qui travaillent et les bouches à nourrir, unité qui peut être traitée du point de vue économique comme agent.
Cf. J.P. HARROY . *Economie des peuples sans machinisme*. BRUXELLES, Université libre, 1970, 290 pp.

Dans cette **acception**, la poursuite des usages coutumiers de formation professionnelle polyvalente apparaît pertinente ; elle se précise de manière particulière dans le déploiement des activités économiques, de l'apprentissage des savoirs techniques et de l'éducation de l'être. Notamment, elle concorde avec données spatio-temporelles : géographiques, climatiques et saisonnières, géologiques et pédologiques dont les effets déterminent la couverture végétale spontanée ou aménagée ; de même, cet ensemble des facteurs favorise-t-il l'exercice des activités rurales pluri-diversifiées, adaptées aux aspects multiformes de la surface morpho-écologique du pays. Cette éducation professionnelle informelle est diffusée en milieu parental, en lignage, en clan ou en groupe d'âge et sur les lieux du travail correspondant. Cette formation apparaît encore informelle par suite du chevauchement des nombreuses pratiques opérées régulièrement en communauté villageoise, zonale et tribale où chacun des partenaires est d'abord lié au savoir-faire et savoir-être lui-même selon ses moyens et aptitudes personnels¹. Bref, cette appréhension pédagogique est clairement marquée par la division sexuelle du travail et l'organisation de l'habitat, } *quels*
 comme en témoignent aisément les écarts entre les villages et les lieux des exploitations agricoles, de chasse et pêche ; - la production clanique des champs, des jardins potagers et la distribution des plantes ou semences en des endroits convenables ; - l'attribution des tâches spécifiques à chaque groupe d'hommes, adolescents et garçons, des femmes, adolescentes et filles.

1. H. HARTUNG . *Pour une éducation permanente.*

PARIS, Fayard, 1966, 43. Si contrairement à cette réflexion pédagogique faite par l'auteur, l'on noterait qu'en société MBochi, la pédagogie par l'observation et l'imitation n'implique pas nécessairement un "faire-faire" de manière déclarée ; est-ce pour confirmer davantage ici que la relation pédagogique traditionnelle ou coutumière s'avère contradictoire au modèle de pédagogie classique dont du "savoir-faire" découlant directement le "faire-savoir" et le "faire-faire" ? En effet, bien des questions peuvent être plus profondes, elles restent ouvertes et, quelques réponses judicieuses qui les devancent, apparaissent dans le contenu des finalités largement analysées dans cette étude.

Cela pour montrer à chacun et à tous les participants, le fonctionnement des cycles de rotation des cultures selon les saisons et la nature des sols. Formation toutefois informelle dans les hab~~it~~elles pratiques, remarques, contes et explications par voie orale, faits en langue locale que les aînés continuent de transmettre aux partenaires des jeunes générations des clans et lignages de la tribu. Education professionnelle informelle, elle se manifeste davantage à travers les relations entretenues par les partenaires des groupes d'âge des zones voisines qui s'apprennent réciproquement des techniques propres à l'exercice des activités de tissage, de vinification et poterie, marquant ainsi la diversité des aspects de la surface morpho-écologique du pays.

Les enseignements diffusés par influence et par procédure didactique montrent la spécificité tribale de formation polyvalente relative à l'exercice des activités économiques, à l'acquisition des savoirs techniques propres à façonner les personnalités des individus autochtones selon une forme d'originalité particulière et semblable. Cette nature des enseignements programmé consiste à déterminer les axes d'appropriation, de rapprochement et d'harmonie avec l'espace multiforme de la région, de la zone ou du village, pour que la fixité spatiale et les usages coutumiers soient préservés sans équivoque¹. Rapprochement en ce que chaque clan, chaque lignage ou tout le groupe tribal intériorise l'ensemble des données de l'espace qu'il occupe et, sans lesquelles il ne peut être ni localisé ni identifié et, au-delà, chaque habitant n'aurait aucun moyen de subsistance ou de survie. Harmonie, du fait que la terre, les forêts et cours d'eau sont unanimement perçus comme des moyens fondamentaux et irremplaçables de

1. P. FIRTSH. *L'éducation des adultes (cahiers du centre de Sociologie Européenne)*.

PARIS, Mouton, 1971, 81; il souligne judicieusement que "les enseignements de l'apprentissage des savoirs techniques (.....) fournissent des indications sur la situation de la formation elle-même". Dans le cas de cette étude, cela confirme le style et la conception des usages coutumiers d'éducation professionnelle traditionnelle, notamment ceux de l'acquisition des savoirs techniques.

production, auxquels le groupe laborieux ne peut demeurer indifférent, en évitant de les approprier par des techniques locales, car, en définitive, il est tenu d'être soumis à leurs exigences et contraintes qu'il devrait considérer comme des intentions naturelles, pédisposées à son profit. Dès lors, selon les savoirs techniques dont dispose le groupe, il lui revient une nécessité d'en exploiter les ressources qu'il juge utiles pour ses besoins. Ce faisant, cette harmonie profondément amplifiée et produite avec l'espace multiforme désigne aussi celle du groupe avec les ancêtres qui lui ont légué cet espace dans toutes ses formes et richesses ; avec les partenaires des lignages et clans voisins à l'égard desquels toute activité, qu'elle soit de production, de répartition ou d'utilisation, n'apparaît non seulement comme des transactions économiques, mais en termes plus mouvants comme des pratiques d'utilité sociale. Ainsi, poursuivre la reproduction du groupe et préserver la polyvalence des activités naturelles semblent être deux réalités conjointes qui elles-mêmes correspondent intimement aux données immuables de l'espace régional recouvrant les usages coutumiers de formation professionnelle polyvalente des habitants autochtones.

2

Pour parvenir à ces résultats matériels et psychologiques satisfaisant à ses attentes, le groupe ne cesse de disposer en son sein, en diverses occasions, des multiples manières "d'interaction" avec l'environnement et des apprentissages correspondants à l'exploitation des sols et sous-sols, des forêts et des cours d'eau¹ et, en même temps il distribue la responsabilité à chaque membre adulte ou jeune, sans distinction de groupe sexuel. Chaque ressortissant et tous doivent connaître

1. H. HARTUNG . *Pour une éducation permanente.....* 92

exactement l'ensemble "des éléments de l'environnement local"¹, qui exercent une influence directrice sur la constitution des modèles de comportements individuels et collectifs ; ceci pour que, lorsqu'il affronte une situation nouvelle, personnellement ou en communauté, l'individu réagisse non seulement d'après ces réalités objectives ou spatiales, mais encore d'après les attitudes, les valeurs, les connaissances qu'il a acquises et qui elles-mêmes résultent des expériences passées, opportunément appréciées comme des usages coutumiers. Cela explique amplement la nature du programme rigoureux des enseignements techniques auxquels les activités multivariées correspondent bien, et les effets de l'exercice de celles-ci sur le développement de la personnalité qui sont considérables.

Pour cerner de plus près les résultats de cet exercice des activités économiques et l'acquisition des savoirs techniques, il est utile de considérer que les lignages, clans et chacun de tous leurs membres sont psychologiquement conscients des manifestations habituelles et figées de l'environnement morpho-écologique. Ces manifestations sont perçues comme des intentions naturelles que les partenaires de la tribu acceptent en termes de contraintes ou de facilités offertes aux besoins habituels, mais cette acceptation est limitée par les techniques acquises ; étant entendu que ces techniques sont aussi très anciennes, qu'elles sont adaptées à l'immobile espace multiforme, pour désigner cette globalité cohérente des moyens de production relative aux activités économiques². En outre, cet

1. R. LINTON . *Le fondement culturel de la personnalité.*

PARIS, Dunod, 1959, 34-35. Dans cette acceptation des effets du travail en groupe, les deux auteurs se rapprochent pour mettre en valeur l'importance des forces et de progression vers un but. En outre, ils laissent apparaître l'importance respective des relations affectives entre les participants et des réseaux et des structures qui leur servent de cadre pour travailler. Dès lors, si pour la société MBochi d'Ollombo, on adopte le concept, l'application de cette prise de conscience s'avère pertinente, telle qu'elle est largement montrée dans l'exercice des activités et l'acquisition des savoirs techniques en groupes d'âge, claniques et lignagers.

2. D. VACHESLER. *La mesure de l'intelligence de l'adulte.*

PARIS, Presses Universitaires de France, 1973, 2.

environnement total est marqué par le modèle de fonctionnement et d'affectivité tel qu'il agit sur tous et chacun des membres des parentés étendues pour stimuler la poursuite des usages coutumiers propres à la tribu¹. Par ailleurs, spontanément solidaires de tous leur voisins qui se trouvent eux aussi marqués par la tradition, chacun et tous les habitants sont psychologiquement doués d'une volonté originale d'accepter "les ordres" et les "desseins" des lieux multidiversifiés et des saisons changeantes, et d'organiser par rapport à ceux-ci les modalités et les techniques variées du travail pluridimensionnel. Ce sont les résultats des formes et sociabilité inter-claniques ou les conduites collectives perçues comme les finalités du processus d'éducation professionnelle traditionnelle.

Ainsi, de cette plurivariété d'activités éducatives, il ressort clairement quatre axes d'observations et de remarques pédagogiques qui se déploient et se croisent dans une formation professionnelle des cadres socio-économiques. Celle-ci contribue à la poursuite des usages coutumiers de formation polyvalente ou d'éducation professionnelle correspondant à l'identité tribale, selon les caractéristiques d'une région rurale aux aspects morfo-écologiques multifformes et complets ; elle permet au groupe d'acquérir des savoirs techniques internes, indispensables à son habitation et à sa survie dans un espace géographique et social habituellement estimé comme le meilleur des autres régions du pays.

1. R. LINTON. *Le fondement culturel de la personnalité* 82

CHAPITRE TROISIEME

LES FORMES DE SOCIABILITE INTER-CLANIQUE ET L'INTERIORISATION DES CONDUITES COLLECTIVES

Afin d'expliquer en quoi les formes de sociabilité inter-claniques sont relatives à l'intériorisation des conduites collectives en société MBochi, il est toutefois nécessaire de présenter celles-ci dans une organisation parentale étendue, composée de multiples clans et lignages recouvrant plusieurs séries de couples nucléaires. Cette organisation hiérarchique permet encore de discerner combien, au-delà de certaines relations interpersonnelles observables, telles que rapportées dans les paragraphes suivants, les comportements à l'égard des partenaires des groupes d'âge, se trouvent inchangés, fortement unifiés. Certes, dans un cas comme dans un autre, il s'agit des comportements fusionnés dans un processus de prégnance groupale, d'influence mutuelle entre les unités claniques, entre une personne et son groupe d'appartenance.

Pour cerner la réalité et l'exécution de certains actes particuliers d'un MBochi et des membres du groupe, au regard de la hiérarchie des valeurs, de l'ensemble des idéaux dominants et des règles morales, reconnus et admis de façon générale par chacune des personnes et par tous les habitants de la région, nous interrogeons essentiellement cette disposition de représentations mentales acquises par la répétition des mêmes actes de l'éducation professionnelle traditionnelle.

D'abord à partir de nos observations, nous tentons de répondre à une série de questions : - Comment sont formés les clans et lignages ? - Comment chacun et tous les partenaires de ces clans et lignages se désignent-ils par distinction ou fusion ? - Qui est chargé de ce registre particulier d'éducation des membres et du groupe parental ? - Comment sont déterminés les liens généalogiques ? Quant aux groupes d'âge, nous cherchons à connaître les facteurs extra-parentaux qui suscitent chaque individu et les nouveaux groupes d'intégration, à la recherche d'une autonomie personnelle et collective. Est-ce le phénomène de ressemblance des villages et de leur histoire d'origine commune ? Les effets des formes de sociabilité supposées plus transcendantes qu'ascendantes ? La volonté de passer des conduites collectives verticales à des conduites collectives horizontales ? Bref, bien des questions restent ouvertes.

Dans l'ensemble de ces démarches, nous cherchons d'abord à observer et à interpréter comment ces groupes de parenté et d'âge se situent au sein des diverses fratries, quartiers et villages. Ce faisant, nous éluciderons un ensemble complexe de comportements et d'attitudes similaires, basées sur des motivations à peu près semblables dans la désignation des rôles, statuts et normes composant l'univers individuel, inter-clanique, lignager et groupes d'âge des MBochi. Nous expliquons également des mots exprimant des procédures spécifiques, valeurs et perceptions propres à renseigner sur la complexité du jeu social et l'étendue des relations inter-claniques et intra-générationnelles au sein de cette ethnie, impliquée coutumièrement dans un processus continu de formation polyvalente.

Dans la région d'Ollombo, les formes de sociabilité inter-clanique et l'acquisition des conduites collectives configurent chacun dans les structures des clans, lignages et groupes d'âge qui

s'inscrivent dans l'ordonnement du village. Selon G. GURVITCH¹, le village constitue un aspect primordial de "la surface morphologique et écologique" sur lequel les gens, les clans, lignages et groupes d'âge se considèrent comme nativement et culturellement unis. Ce village peut être situé à proximité d'un cours d'eau, d'une rivière, d'un marigot, d'une savane ou d'une forêt ; il révèle encore ici comment chacun porte un nom dont l'histoire est toujours riche de renseignements pour désigner l'identité collective des personnes.

Partout dans les trois zones de la région, la mémoire des anciens a conservé jusqu'à aujourd'hui le souvenir du chasseur qui fonda autrefois le premier village de la région d'Ollombo. Si l'on en croit, l'Evêque BENOIT N'GATSONGO, originaire du village M'Bandza² :

-
1. G. GURVITCH. *La vocation actuelle de la sociologie, t.1, vers une sociologie différentielle*, 3ème éd., PARIS, Presses Universitaires de France, 1969, 73. Conceptualisé ainsi : "aperçue du dehors, la réalité sociale offre aux égards des objets, des individus et des conduites extérieurement perceptibles : (...), les monuments, édifices, casernes, maisons, baraques, etc... se présentent également à l'oeil non exercé". Ainsi, de cette théorie de "la base matérielle de la société", nous convenons avec l'auteur que les formes de sociabilité interclanique M'Bochi, sont fondées à partir de cette morphologie écologique, comme base d'existence humaine, notamment des conduites des individus rassemblés, les relations entre les individus dans une institution de formation professionnelle polyvalente ou d'éducation culturelle traditionnelle.
 2. (B.) N'GATSONGO. *L'organisation du pays M'Bochi* : ... d'Ollé dans l'histoire du Congo. " *Semaine Africaine*" n° 35, BRAZZAVILLE 1974, 4. Ce récit est connu de toutes les personnes âgées, adultes, jeunes, hommes, femmes, garçons et filles de la région.

"Celui qui a fondé le village KOSSO-la-NDONGO était appelé NDINGA, un homme chasseur. Il venait du côté de l'Est; peut-être de la région de MBONDZI qui se trouve très proche de la zone d'ONDINGA. Il est entré dans la région d'OLLOMBO vers l'Est, et de là il a pris la route du centre d'OLLEE. Il a traversé le pays. Dans les plaines qui abordent les principales collines, il a vu les traces des sangliers, car c'est là que ces animaux se nourrissaient. Sur la pente d'OVEE, il a construit une hutte pour la chasse. Il tuait des sangliers et les populations dispersées dans la brousse venaient prendre de la viande. Une femme Olépfá-A-Soho est venue le rejoindre. Il lui a demandé des tubercules. Elle a apporté IKOO. Elle est venue souvent le rejoindre, allant et venant. Un jour elle a décidé de rester avec lui. La femme a eu cinq enfants, deux filles puis trois garçons".

Quoi qu'il en soit des modalités du récit, personne parmi les MBochi autochtones n'ont oublié que l'ancêtre fondateur du village vient de "tanda a MBondzi", et, tous les habitants de la région d'OLLOMBO, se reconnaissent descendants de cet ancêtre commun du nom de NDINZA : "bissi a NDA a NDINGA" ; "Nous sommes les petit-fils de NDINGA". En outre, ces gens n'oublient pas de joindre à cette première désignation le nom du village Kosso-la-NDongo ; "bissi a NDinga a Kosso-la-NDongo" ; "Nous autres les a NDinga de Kosso-la-NDongo".

L'ancêtre MBochi aux parents et grands-parents inconnus a laissé quelques descendants directs dont la tradition a gardé le souvenir. Est-ce lui-même NDinga, est-ce l'un ou tous ses fils qui fondèrent les villages successifs ? Les traditions divergent, sur ce point. Cependant elles sont toutes d'accord pour recéler que le premier village de cette région fût Kosso-la-NDongo. Aujourd'hui, ce village a morphologiquement disparu, mais il reste le plus important, inoublié, présent dans la mémoire ethnique. Tous les gens d'Ollombo ont la garde de Kosso-la-NDongo. Premier trait de sociabilité inter-classique et d'intériorisation des conduites collectives, chacun des habitants comme tous les partenaires du groupe, se sait et se veut "A NDinga de Kosso-la-N'Dongo".

*là, nécessité d'une carte
des lignages.*

Certains descendants de ces premiers fondateurs se séparèrent un jour pour fonder d'autres villages. Ainsi, ils ont montré l'extension géographique de N'Dinga qui, lui-même engendra les branches claniques et lignagères sous des patronymes précis, dans chaque foyer parental composant les zones de la région. Par exemple, chez les "Assoni a Kolo", (opara ma Assoni) de la zone Ollée, un grand clan de N'Dinga, se serait subdivisé en trois lignages : Tsana, au village Lésanga, Mwandzola à Pama ; Ngango siège Okayé. Dans la sous-zone Bombo (Ollée), le N'Dinga serait aujourd'hui continué par Bombo ou Bombo la Mbilindzi, -unachâna-constitué par les lignages Ekoro du village Oséndé, ékoro de Mwa . Konga à Bolo ; ékoro de Apará N'Dzyi siège Ala. Chez les Tsongo (Ollée), N'Dinga est encore continué par les lignages Okulu-Ombandza des villages Essébili, Etono ; - Okulu-Elenga à Ngania, - Okulu - Issongo à Okassa. - chez les Illanga, NDinga est ainsi hiérarchisé : Ngékoo a NDinga des villages OLEME , Akyélé, - Ngambéé à Odza - NDongo, - Ngalémè à Itandi. Avec les ONdinga du périmètre d'Ondinga, NDinga est réparti dans les lignages Osépfi du village Mbopfi, - N'Dinga Okolo à Elondi, - Ngala - N'Dinga (nom d'une femme, fille de N'Dinga) au village Ibanguí. A part ces quelques patronymes, tous issus d'une même origine, correspondant à chacune des sous-zones, bien que siégeant dans des villages témoins, considérés comme la continuité directe du premier village Kosso-la-NDongo, on trouve quelques noms de famille répandus dans tout le territoire, comme Dimi, Elénga, Ibara, Itoua, Okandzé ou Kandza, MBongo ou Mbôngô, Ngamboyi ou Ngamboué, Ikoni, Akoni ou Okoni, dont les variantes d'orthographe renvoient à des nuances locales d'accent de l'Est, du Centre et de l'Ouest. La plupart des patronymes restent inchangés, particuliers à chaque zone précise composée de quelques villages et quartiers, semblables aux sous-foyers voisins. Pourtant, à Ondinga, Ollé et Illanga, on y trouve des noms comme Ngatsé, Ondongo et Nianga. Cela peut apparaître comme les effets des alliances matrimoniales, obligeant les lignées parentales les plus éloignées de se croiser les unes avec les autres dans un même village ; d'où la nécessité d'attribuer aux enfants les noms des grands-parents, des oncles maternels du père ou de la mère. Ces faits évoquent l'obtention permanente des désignations très homogènes et représentatives dans tous les villages de la région.

Cela n'est sans doute pas l'effet du hasard, si ces agglomérations constituent les tous premiers paliers sociaux dans lesquels les gens rassemblent toutes les "données" de leur identité à la fois personnelle et collective, clanique et lignagère¹. De ces assemblages de cases, naît le sentiment d'appartenir à un grand ou petit village², mais, même si tous ne s'étalent pas sur des espaces identiques, ils présentent tous un plan traditionnel commun.

Au terme de chaque route, sentier ou piste, on découvre immédiatement le grand Otéma "coeur", c'est-à-dire la longue et large place du village. Cet espace est rendu moins sévère par le dôme des palmiers, manguiers, orangers et safoutiers dont les ombrages protègent les ardeurs du soleil et de la violence des tempêtes. On constate qu'il remplit une fonction sociale éminente : il facilite la rencontre des habitants. L'éducation des enfants, les visites journalières, les conversations intergénérationnelles et intra-groupales, les mariages et autres affaires collectives sont traitées à l'ombre des grands arbres du village.

Ainsi, il apparaît de premier abord que les gens ont tracé la cour de leur village pour produire et reproduire l'écheveau des relations et conduites quotidiennes entremêlées. Celles-ci contribuent à un accord total de chacune des personnes avec elle-même, ses semblables, les membres de sa parenté ou de son groupe d'âge, aux autres éléments de l'habitat et aux techniques concernant la disposition du village.

Les cases sont construites en ligne sur chaque bord de la cour, disposées ainsi en vis-à-vis. Entre deux cases successives, un espace est préservé, utilisé pour disposer des claies où sèchent maïs et arachides et pour étaler un petit potager sans barrière. Indice de la fixité du village pour l'exercice des activités économiques et

1. (A.R.) RADCLIFFE-BROW et (D.) FORDE. *Les systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique ...*, 77. cf. (P.) RAMBAUD. *Société rurale et urbanisation*, 1ère édition, PARIS, SEUIL, 1969, 19 (Coll. Esprit)

2. Cf. PP. 6-7. (Situation démographique)

l'acquisition des savoirs techniques observés précédemment. Une première explication nous est donnée concernant les distances établies entre les maisons : elles sont disposées de telle sorte qu'un incendie ne puisse ravager tout le village. Toutefois, la disposition générale est telle qu'elle donne l'impression d'un troupeau de boeufs en stationnement, assoupi sous la chaleur ; - d'une masse décomposable : un équilibre judicieux est assuré entre l'espace individuel, familial et le collectif villageois : chaque case est fermée sur elle-même en même temps qu'ouverte sur l'ensemble.

Ainsi, dans le sens où le définit CHOMBART DE LAUWE¹, l'habitat traditionnel a une utilité qui assure à son propriétaire non seulement une partie des finalités coutumières de première nécessité, (notamment de l'éducation professionnelle la plus observable) mais lui ^{rôle de} ~~est~~ offre aussi une référence pour les statuts et rôles qui identifient cet individu aux autres membres de la communauté parentale ou aux partenaires du groupe d'âge. En d'autres termes, la case apparaît comme un moyen essentiel de communication, sans lequel un MBochi ne saurait ni justifier ce qu'il est, individuellement et demeure en droit d'attendre des autres, ni préciser ce que les partenaires attendent de lui.

"Un individu qui n'a pas de case personnelle est considéré comme quelqu'un en l'air, qui parle toujours dans le vide devant ses semblables. Il ne peut recevoir des autres une opinion sincère ; - personne ne lui fera confiance".

Ce groupement des cases constitue une sorte d'habitation collective, rassemblée en référence avec le modèle des conduites coutumières du ^à ~~matr~~ patriarche ou de l'oncle maternel.

(P.H.) CHOMBART DE LAUWE. *Pour une sociologie des aspirations.* PARIS, Denoël (Gonthier) 1971, 118, exprime : "l'habitat apparaît comme un langage par lequel communiquent les hommes d'une même culture", reconnu sous des mêmes formes de sociabilité et des conduites collectives.

Au centre de ces cases, on repère d'abord la grande maison du *teyi* "chef du patrilignage". Celui-ci est le père de plusieurs enfants, le mari, *olomi*, de nombreuses épouses, *basi* ou polygame exemplaire, l'aîné, *oyepfi* des cadets, *odimi* (sing.) *adimi* (pl.), le grand-père, *gnakôô* de plusieurs petit-fils et arrières petits-fils, *andaa*, *apapfélé*. Ce sont les statuts principaux qui définissent avant tout l'honorabilité d'un patriarche. Ces statuts acquis et attribués sont perçus selon un registre spécifique, soulignant les qualités d'une personne qui cherche l'extension de son être par l'extension de sa parenté. Cette personne aime vivre en clan et lignage, parmi les gens qui se reconnaissent réciproquement les mêmes manières d'agir, conformes à la tradition. Ainsi, de ces premiers faits, il semble que la "grandeur" du chef du patrilignage est liée à celle de sa maison et du nombre des cases individuelles qui l'entourent.

Dans le cercle du patriarche, les cases s'élèvent ou disparaissent selon les besoins. A droite de la maison du patriarche, on observe la case de la première épouse ; à gauche celle de la deuxième conjointe ; plus loin, de gauche à droite, s'alignent les cases des épouses nouvellement mariées ou héritées d'un oncle maternel ou d'un frère aîné défunt. En face de la lignée de ces cases du premier ordre, sont dressées les maisons des cadets, fils, petits-fils, cousins et épouses de ces derniers. Tout cela est agencé selon un plan imagé, en fonction des manières dont s'organisent, s'orientent et s'enchainent les formes de la hiérarchie. Ces formes interpellent profondément les éléments psychiques, nécessaires aux comportements individuels et collectifs, qui président à l'installation de chaque épouse au foyer conjugal et à la venue au monde de chaque membre de la parenté. Il est difficile d'expliquer davantage l'ordonnancement des cases dans le groupement parental, appréhendé au travers l'éducation professionnelle traditionnelle : il constitue et manifeste une forme homogène d'un patrilignage cohérent. D'autres signes confirment pourtant ces raisons pour lesquelles une personne et les partenaires de la parenté clanique et lignagère, tiennent à intérioriser des conduites collectives identiques.

Mais cette première institution parentale et les règles coutumières qu'elle recouvre ne suffisent pas pour constituer le rassemblement des obligations pratiques, mentales et morales, reconnues

comme la somme complète des connaissances nécessaires aux MBochi. Comme un deuxième groupe parental, le matrilignage renforce et complète les premières formes de sociabilité lignagère, pour élargir et préciser les conduites collectives et mémorisées par chacun des partenaires.

Cependant, quelle différence y a-t-il entre un patrilignage et un matrilignage ? Le matrilignage recouvre-t-il également des formes de sociabilité qui s'inscrivent aussi dans l'ordonnement d'un espace géographique et social précis ? Le village et ses habitants enseignent-ils encore des règles particulières de conduites collectives qu'un membre et ses partenaires matrilineaires doivent intérioriser ? Les deux hypothèses s'articulent.

Ainsi, nous disons qu'un village est perçu comme le contenant d'un double contenu : les habitants et leur environnement spatial aménagé sont inclusivement à la fois patrilinéaires et matrilineaires. Patrilinéaires, c'est la première forme de sociabilité que nous avons observée et analysée. Matrilineaires, parce que ce village est également celui dans lequel la mère, *ngoo*, est née, - où cette dernière résidait avec ses parents avant qu'elle ne soit épousée, et n'ait rejoint son village marital. En d'autres termes, le matrilignage correspond au village dans lequel le patrilignage du père et des membres de ses lignées a été noué avec la mère d'un individu et ses parents à elle, en une alliance matrimoniale. Dès lors, les parents restés dans leur village, après le transfert de leur fille au village patriarcal de son mari, constituent pour les enfants qui sont nés ou qui naîtront de cette femme, un groupe d'appartenance matrilineaire. Dans la formation polyvalente traditionnelle conférant aux MBochi des compétences socio-économiques, plusieurs faits explicitent la multitude des relations interpersonnelles dans ce domaine parental. Cette forme de parenté inclut un processus de conduites mutuelles établies entre une personne et ses partenaires des groupes inter-lignagers, résidant dans un seul ou plusieurs villages.

En particulier, dans toute la région, à l'intérieur des zones Ondinga, Ollé et Illanga, dans chaque agglomération villageoise, un individu ne peut se marier ni dans son patrilignage, ni dans son matrilignage, car ils sont pour lui deux groupes endogamiques. Les

renseignements recueillis à propos de cet interdit social, revêtent des normes et valeurs matrimoniales, construites comme des moyens répressifs, que chacun et ses partenaires, doivent ajouter aux conduites intériorisées, reçues du patrilignage et du matrilignage. Cela constitue un procédé pour rendre les modèles comportementaux de parenté inter-claniques plus complets¹, plus adaptés par chaque individu, et, réciproquement par tous les membres.

"Je ne peux pas me marier dans mon village matrilinéaire, bien que je n'y habite pas. Il est le deuxième côté de mon origine parentale, la souche de ma généalogie. C'est là-bas où vivent mes oncles maternels, leurs parents qui sont mes grands-parents, leurs épouses et fils qui m'appartiennent. Leur existence affirme le rayonnement de ma personnalité dans la parenté et dans la tribu."

"Oublier mon matrilignage, c'est vivre et agir à moitié, incomplet. Je serais un individu vendu au patrilignage. Je serais donc quelqu'un qui a une mère dont l'origine devient inconnu de moi-même et de tous ceux des différents groupes auxquels j'appartiens." Source ?

Une autre représentation verbale nous paraît particulièrement suggestive à propos du patrilignage : celui que recouvre le village du père présenté encore comme une localité, un milieu dans lequel chaque MBochi ne doit pas non plus contacter mariage, par le fait qu'il y est né et y habite.

"Lorsqu'une épouse vient dans un village, elle vient seulement avec son ventre vide ; elle n'apporte pas d'enfant avec elle. De ce fait, le village patrilinéaire est un seul et même ventre, bien que ce dernier soit plus gros

1. (Cl.) LEVI-STRAUSS. *Les structures élémentaires de la parenté*, 5ème éd. PARIS, Mouton, 1977, 20, dément les observateurs qui prétendent expliquer que : "dans les sociétés en régime de filiation patrilinéaire", les gens ne reconnaissent aucun lien de parenté entre les enfants et les membres de la parenté maternelle.

que chacun des ventres des femmes non parentées, toutes épouses des hommes de ce village. Tous les descendants que ces mères enfantent dans ce village marital, sont les progénitures de nos pères, frères-aînés et frères cadets, oncles paternels etc... Filles et garçons de ce même lieu ne doivent pas se marier entre eux".

Ainsi, il apparaît que la prohibition fondamentale est facile à expliquer ici. Elle interdit à un individu MBochi, de se marier à l'intérieur de ses groupes endogamiques, notamment ses matrilignage et patrilignage qui correspondent aux villages de sa mère et de son père, de lui-même et des autres parents à eux tous. Cet interdit entraîne constamment la reconnaissance volontaire ou involontaire du matrilignage et du patrilignage par chaque individu. Cela évite également à chacun de trahir sa mère et son père, et donc de perdre partiellement, puis complètement son identité. Ce réseau des interdépendances claniques, ces règles de conduites acquises, admises, connues, comprises par eux et par tous les partenaires des groupes d'intégration. Seuls de très rares couples dérogent à cette pression sociale et ces exceptions sont notoires, taxées de dangereuses.

"Il faut barrer la voie aux adolescents, garçons et filles, qui désirent remettre en question ces rapports de consanguinité, ces relations et conduites interpersonnelles."

Celles-ci peuvent être d'ordre biologique, évoquant dans une certaine mesure la notion d'héritage génétique, mais ici, ces relations et représentations mentales relèvent d'une situation, d'un moyen créé par les individus eux-mêmes qui souhaitent instituer une forme de contrat social¹, pour s'identifier communautairement. Ces conduites se manifestent et s'observent selon les normes strictes d'une structure sociale tenue pour fondamentale ; notamment les règles ou coutumes d'éducation culturelle relatives à la prohibition du choix du conjoint dans la parenté

1. (G.) DAVY . *Sociologues d'hier et d'aujourd'hui*.
PARIS. Félix Alcan, 1931, 109.

étendue, ont pour fonction sociale de préserver et maintenir la structure de parenté en tant que système de relations¹.

Les formes sociales relatives au choix du conjoint qui recouvrent les modalités de la ratification et de l'officialisation matrimoniales sont deux grandes occasions fondamentales. Elles ont lieu au village patrilinéaire du garçon, de la fille et de leurs parents.

En général, les MBochi connaissent jusqu'à présent plusieurs manières, dont trois principales sont retenues pour choisir une femme. Cependant, il existe d'autres manières moins usitées.

Habituellement, les parents du garçon lui suggèrent sa future épouse. Ils estiment que leur choix est le plus utile pour leur enfant. Pourtant, dans ce concert de propositions, le nom le plus avancé par la soeur aînée est souvent le plus retenu. Même mariée, la soeur reçoit les confidences de tous et, pour préserver le sort de ses propres enfants, elle vient conseiller son frère et lui livrer ses secrets intimes.

Cependant, une autre manière reste celle qui permet au garçon d'annoncer à ses père et mère qu'il a choisi une épouse par la formule :

"J'ai déjà trouvé une femme belle, mais je connais moins que vous ses origines parentales : j'ignore aussi ses défauts personnels et ceux de ses parents, ainsi que l'histoire de ses lignages."

On a l'impression que pour de tels fils, le père et la mère constituent deux personnes essentielles, pour ratifier leur élection conjugale².

1. (M.) AUGÉ . *Les domaines de la parenté*.

PARIS, François Maspéro, 1975, 45.

2. (V.) MULAGO . *Mariage Traditionnel Bantou*.

Une revue du clergé africain, juillet 1970, 11.

Certes, cette perspective relationnelle ne se limite pas seulement aux parents immédiats. Elle postule la convocation du conseil des sages, de la parenté étendue, pour examiner d'une manière exhaustive le dossier de la conjointe choisie.

Après délibération, la commission communique ses conclusions et décisions aux parents de la fille. Ceux-ci fixent le jour du dialogue, puis se chargent eux aussi d'avertir tous les membres de leur parenté, de l'évènement qui vient de se produire dans leur maison.

A son appel, tous les membres de la parenté lignagère se réunissent pour examiner à leur tour les relations passées et présentes de l'éventuel conjoint. Ce contrat est très sérieux. Le conseil cherche à savoir si le prétendant est correctement initié, bien préparé à ses responsabilités adultes et s'il est viril. C'est une recherche très importante par laquelle il voudrait également s'assurer de sa santé mentale.

Deux semaines après, les parents du garçon l'accompagnent au village des beaux-parents pour confirmer le choix amorcé. La société traditionnelle veut en effet que les parents consacrent leur accord en participant au déroulement de la première négociation officielle du choix collectif du conjoint de leur fils. Essentiellement, le père, l'oncle maternel, le délégué du conseil lignager de l'éventuel conjoint, sont membres de cette commission de négociation, organisée pour rencontrer leur homologues.

La visite se fait précisément à dix neuf heures, de préférence en un jour faste où il a plu. La pluie est l'un des signes de bénédiction des ancêtres sur ce qu'on entreprend. Son effet est de laver la nautre dans laquelle voyage le cortège, demandeur de la main d'une conjointe. La pluie consume la haine "chaude" des esprits et apporte la paix dans

le déroulement de toutes les activités des relations interpersonnelles¹.

A cette occasion, les salutations sont scrupuleusement précisées et attendues : sans tendre la main aux étrangers, chaque membre de la famille de la fille adresse une parole aux visiteurs en ces termes : "Ognangui-a-bini", ou "Léyéi - waré". En français, ces termes sont les équivalents de "bonjour" et de "soyez les bienvenus chez nous". Ce sont les normes de communication qui signifient immédiatement qu'entre les visiteurs et les gens de la famille visitée, il n'y a pas d'antécédents.

Ainsi, le choix du conjoint constitue un processus complexe ininterrompu, dont toutes les démarches sont ritualisées par un ensemble de sacrifices et d'échanges qui symbolisent le passage de l'isolement à l'alliance, de la peur à l'amitié, de l'inconnu individuel à la confiance collective. Cette élection conjugale constitue bien un phénomène social. C'est aussi un ensemble d'actes éducatifs sous le biais de conduites pratiques et d'attitudes mentales, individuelles et collectives.

Même, si l'on passe outre d'autres étapes, normes, valeurs et rites comme la dot, les cérémonies de l'installation d'une conjointe au village marital, de nombreuses réflexions expriment qu'une naissance doit venir marquer la première année du mariage. Les femmes enceintes dont l'accouchement devient évident et éminent sont installées au fond de la case de la première épouse du village ; elles sont couchées sur un lit de bois couvert de nattes de bambou, posé contre un mur de tuiles sèches, éclairé par un feu de bois. L'obstétrique est l'oeuvre des *Non,*

1. (L.) LEVY-BRUHL. *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive* (nouvelle édition) ; PARIS, Presses Universitaires de France, 1963, 284, nous rappelle certaines circonstances : les "croyances aux phénomènes naturels" tels que "la pluie" sans laquelle un évènement quelconque peut tomber dans l'impureté : il y en a autant de mauvaises influences qui peuvent s'exercer sur l'évènement.

femmes adultes expérimentées en la matière dans le village. L'assistance des filles adolescentes est non seulement permise mais très exigée, pour leur propre édification.

L'enfant est déjà né. Lorsque la cicatrice du cordon ombilical est tout-à-fait sèche, la mère du père plonge pour une première fois son petit-fils dans une petite pirogue remplie d'eau, puisée dans une rivière la plus réputée miraculeuse du clan parental paternel. C'est un baptême clanique qui annonce le nom de l'enfant. Ce nom peut être celui du jour ou de la nuit de la naissance. Généralement, le chef du clan du père donne au premier fils de la famille le nom du grand-père patrilinéaire. Au deuxième fils, le nom de l'oncle maternel de la conjointe. On procèdera de la même façon pour faire revivre les prédécesseurs lignagers par l'attribution des noms de chacun d'eux aux enfants qui naissent. Ainsi, on aura par exemple le premier indice de l'identité individuelle suivante : *TSONO* = le nom du jour de naissance, *Elénga* = le nom propre d'un ancêtre. Alors l'enfant sera appelé par ce nom composé : *Tsono-Elénga*.

Les attitudes sous-jacentes paraissent liées à une croyance en la réincarnation des ancêtres. Quand le fils est né, il peut même transmettre un rêve à l'un de ses grands-parents en vie, pour l'avertir du nom qu'il doit porter. C'est alors qu'on parle d'un phénomène mystique, du retour d'un ancêtre dans un enfant. La renaissance de l'ancêtre se fonde quelquefois sur sa ressemblance. Les parents se trouvent dans l'éventualité de donner à l'enfant le nom de l'aïeul revenu. S'ils le font, ils devront avoir vis-à-vis de tous les aïeux un comportement de conformité aux lois de l'éternité, qui précisent notamment certaines premières conduites à intérioriser.

A l'âge de deux ans, l'enfant apprend maintenant la langue maternelle : le Embossi "MBochi", en commençant par la formulation des termes d'appellation à l'égard de ses parents naturels. Il doit savoir désigner avec dévouement et gratitude son *ngoo-olomi*, "mère-homme" par *noo* "oncle", comme principal supérieur généalogique de son existence dans le milieu parental. Par la désignation de ces principales personnes, l'enfant saura mettre à la palce qu'il convient les premières

conduites relatives aux premiers linéaments de l'organisation sociale.

Ces premières initiations aux conduites personnelles et collectives n'inclinent-elles pas généralement à faire dire que les adultes savent répondre aux besoins affectifs et intellectuels de l'enfant ? Les adultes ne sont pas les seuls à être jugés par la collectivité. Par ailleurs, un adulte ne peut être conforme aux conduites des autres membres du groupe d'appartenance, que lorsque son enfance a été bien formée et façonnée par son entourage. C'est ainsi que la mère et le père doivent punir l'enfant devant les autres sous l'empire de la honte¹. Il faut éduquer l'enfant contre les défauts qui le tentent. Par exemple, en l'absence de sa maman, si l'enfant ouvre la casserole et mange la nourriture sans être autorisé, il a commis un vol ; il doit être réprimandé. S'il crie et pleure quand il voit un passant avec un objet qui l'attire, s'il rapporte à son père les propos que sa mère a proférés contre son mari, l'enfant apprend à être menteur et encore aiguise ses envies de mendier objets ou caresses, alors la mère, le père doivent le sanctionner, le gronder, le giffler, le mettre à genoux ou le laisser affamé. Le vol, le mensonge, la gourmandise sont les défauts les plus redoutés de la société traditionnelle MBochi. Le savoir-être doit être appris dès l'enfance. Il marque la réussite de l'éducation du jeune sujet, - la base et les premiers éléments de la formation professionnelle polyvalente, notamment l'acquisition des formes de sociabilité tribales, et ethniques et l'intériorisation des conduites du groupe.

On ne doit pas donner de cadeaux ni d'argent à un enfant, mais on lui achète un à trois vêtements par année, selon les moyens financiers dont disposent les parents. "Il ne faut pas gâter l'enfant, sinon il sera exigeant et orgueilleux". Les cadeaux, l'argent, les compliments déforment en lui les qualités traditionnelles : "il aura de la peine à obéir et il se moquera des gens pauvres et malheureux". La peur d'avoir un bonheur matériel devient la peur d'être marginalisé.

1. (P.) ERNY . *L'enfant dans la pensée traditionnelle de l'Afrique Noire*. PARIS, Presses Universitaires de France, 1968, 108-156.

Cette interprétation rejoint sensiblement celle qu'aurait formulée CLAUDE ALZON¹, celle qui constitue une "impossibilité pour la grande majorité des hommes de se comporter, même une fois devenus adultes, de manière autonome".

"Le jeune enfant doit apprendre à vivre difficilement comme cela était chez ses parents. Il doit être livré quelquefois à lui-même. Il ne faut pas lui donner l'occasion de croire que la vie est facile". C'est une façon de lui faire prendre conscience qu'il doit compter sur lui-même, condition indispensable pour une bonne insertion dans les différents groupes sociaux : il doit se conduire comme ses aînés et ne pas agir en "parasite", condition éminente, notamment pour un fructueux apprentissage professionnel ultérieur.

Pour le grand-frère ou grande-soeur, voir un cadet ou une cadette à ses côtés est une grande joie. Le fait d'être aîné ou cadet donne à chacun un statut qu'il ne lui appartient pas de remettre en question : aux aînés, l'autorité et la sollicitude ; aux plus jeunes, l'obéissance et le respect. Les grands frères et les grandes soeurs s'occupent avec attention et dévouement de leurs petits frères et soeurs. Ainsi, ils les aident à marcher dans les chemins épineux, ils leur apprennent à nager, ils les défendent contre les autres et leur procurent des friandises : oiseaux, souris, termites, ils ne manquent jamais de partager avec eux ce qu'ils ont trouvé ; ils aiment jouer avec eux. Il est très rare qu'un aîné maltraite un de ses petits frères ou petites soeurs. Cependant, ils savent les punir, s'ils ont fait une sottise. Face à cette présence "grand-fraternelle", le cadet doit avoir soin de demeurer à sa place. Il ne parlera pas avant son frère ou sa soeur aîné. De la même manière, un cadet prendra garde de ne surpasser en rien son grand frère. S'il le fait, ce serait lui manquer de respect et risquer ultérieurement de manquer en outre à la pudeur. Tous ces faits désignent l'univers des procédés de formation professionnelle, comme l'ensemble des moyens permettant l'acquisition des compétences

1. (Cl.) ALZON . *La mort de Pygmalion* (Essai sur l'immaturation de la jeunesse). PARIS, François MASPERO, 1974, 33-40.

sociales, des formes de sociabilité inter-clanique et des conduites collectives qu'un sujet MBochi doit intérioriser dès la plus petite enfance.

Dans l'âge de six à douze ans, le jeune enfant commence à se montrer capable de manifester une certaine contestation. Par ailleurs, il prend conscience de certains faits dits "honteux" par rapport à ce qui peut blesser la décence personnelle et collective. C'est à ce moment qu'intervient divers problèmes posés par la distinction de droit entre les sexes ; ni la fille, ni le garçon ne peut plus se mettre nu devant l'autre. A partir de cet âge, l'un et l'autre sont tenus séparés en ce qui concerne leur continuité éducative.

La fille doit s'identifier au modèle collectif féminin. L'éducation maternelle pour la fille constitue l'univers social dans lequel le père ne peut ni ne doit intervenir¹. Du matin au soir, la mère lui apprend des travaux pratiques et utiles aux soins des nourrissons : laver, nourrir et bercer un bébé.

La vie de la jeune fille se déroule de façon fort régulière et quasi monotone. Par ailleurs, très jeune encore, elle doit se préoccuper de sa beauté, car il lui faut s'efforcer de plaire aux jeunes garçons. Dans le même temps, elle se préoccupe de protéger sa poitrine naissante contre les regards masculins. Elle apprend auprès de sa mère les pratiques préventives de la propreté vaginale lors des écoulements périodiques. Elle est habituellement initiée aux mystères de la vie par ses tantes maternelles et paternelles, sa grande-soeur mariée et ses grands-mères ; celles-ci lui inculquent l'idée d'avoir des enfants, car une femme sans enfant n'est ni aimée, ni estimée par la société. Toutefois, en questionnant sa mère, ses pères et oncles maternels surveillent son état de virginité jusqu'à son adolescence, période propice au mariage.

Pour la préparer à la maternité, la mère et toutes les parentes les plus expérimentées lui enseignent d'avance les tabous

1. (D.) PAULME . *Classes et association d'âge en Afrique de l'Ouest*. PARIS, Plon, 1971, 299.

à observer, les mets à manger : la terre cuite, le sable des plaines et des bords de la rivière, les ananas et bien d'autres fruits sauvages seront chaque jour ajoutés aux repas habituels, pour éviter les vomissements pendant la grossesse. Bref, la fille est essentiellement formée, éduquée, préparée à son rôle "d'encadrement" comme épouse et mère¹.

En outre, les usages coutumiers de la formation polyvalente traditionnelle MBochi exige de la fille l'incontinence verbale, la tendresse, la pitié et la discrétion à l'égard des hommes, de son mari et de son frère notamment avec lesquels elle vivra dans le village marital, sous le toit familial.

Le garçon reste tout entier sous la coupe de son père². Partout où va le père, le fils doit l'accompagner. Pendant ces multiples sorties ou voyages, le garçon est témoin des discours tenus dans les assemblées lignagères, des conseils de sages au cours desquels les adultes examinent les "dossiers" relatifs aux conduites diverses de chaque membre de la parenté et du groupe clanique ou lignager. Lors de ces occasions, le jeune garçon suit attentivement les débats, écoute les ordres et conseils, sans être jamais consulté pour donner son avis sur les conduites des adultes. Ceci jusqu'au moment où le garçon sera sollicité pour quitter son univers familial, pour effectuer un séjour auprès de son oncle maternel puis rejoindre son groupe d'âge.

Pour éviter une éducation trop exclusivement paternelle et maintenir l'influence lignagère maternelle, les usages coutumiers de l'éducation professionnelle MBochi imposent que le frère aîné ou à défaut le frère cadet de la mère, continue d'apprendre lui-même en prenant la responsabilité personnelle d'éduquer le fils de sa soeur. C'est chez lui que le jeune garçon apprend à connaître l'origine de sa mère, de sa grand-mère, enfin l'origine des générations ascendantes de son matrilignage.

1. (B.) FERAUD. "Le mariage chez les nègres sénégalais", *Revue anthropologique*, T. IV, 1883, 287.

2. (M.C.) et (E.) ORTIGUES. *Oedipe africain*. PARIS, Plon, 1966, 33.

Le séjour chez l'oncle maternel permet beaucoup d'autres découvertes. Les journées s'achèvent parmi les grands-parents maternels et les cousines auprès desquels le garçon apprend des plaisanteries propres à étonner l'observateur non prévenu. Si l'on est surpris d'entendre un grand-père traiter son petit-fils de "peureux" ou de "polisson", on l'est davantage en entendant le petit-fils traiter son grand-père d'"édenté" ou de "bouche-vide", sans que ce dernier considère ces propos comme des injures. Le statut de grands-parents suppose maîtrise de soi, sens du refus de soi, telles sont éthiquement les qualités relatives aux conduites de fidélité et de bonté qu'un grand-père doit manifester à l'égard des petits-fils et de lui-même.

Le jeu des plaisanteries tend à faire des MBochi "des personnes équilibrées susceptibles de surmonter les propos de moquerie" : pour mieux vivre dans la cohésion sociale, il faut savoir accepter "le bien et le mal, le bon et le mauvais"¹. Dès lors, les grands-parents

1. (D.) PAULME. "Parenté à plaisanterie et alliance par le sang". *Africa*, XII, 1939, 433-444. cf. (M.) PACAUMARTI. "Conduites abusives permises en Afrique", *Bulletin de l'I.F.A.N.* DAKAR, série B, T XXII ; 1960, 299-327. En outre, il faut signaler que le concept de "bien et mal, bon et mauvais", appréhendé par le premier auteur n'est pas nouveau. Nombreux et anciens chercheurs en sciences humaines et en philosophie se sont livrés à son observation et son explication ; tous semblent convenir avec NIETZCHE, *La généalogie de la morale* ; ST ARMAND, 1974, 26-72. Ce dernier dit : "les deux valeurs opposées, bon et mauvais, bien et mal, se sont livrés en ce monde, pendant des milliers d'années, un combat long et terrible ; et bien que depuis longtemps la seconde valeur l'ait emporté, aujourd'hui encore il ne manque pas d'endroits où la lutte se poursuit avec des chances diverses". Cela est d'autant plus évident, que l'idée est correspondante aux formes de sociabilité inter-clanique des M'Bochi "Le bien et le mal, le mauvais et le bon" ont toujours été maintenus, portés plus haut, chaque volet, l'un opposé à l'autre, constitue tous les deux les conduites individuelles et collectives à mémoriser.

ont-ils l'entière responsabilité d'éduquer leurs petits-fils à ce niveau. Ils occupent la dernière hiérarchie éducative relativement aux conduites à transmettre à un sujet, entre son enfance et son adolescence. La question fondamentale n'est pas : qu'est ce que l'enfant ? Mais comment chaque père, chaque mère, le clan et les lignages se les représentent ? Or un enfant représente une force indispensable, rappelle aux parents naturels et lignagers que leurs conduites, leurs manières d'agir individuellement et collectivement puisqu'ils continuent de se perpétuer par lui. L'enfant apparaît surtout irremplaçable au fonctionnement de l'organisation sociale qui puise en lui sa force de rajeunissement, de renouvellement à l'égard des formes de sociabilité et, en conséquence de l'intériorisation des conduites quotidiennes, que celles-ci soient réglées par la formation professionnelle globale ou qu'elles s'expriment par les usages coutumiers de l'éducation professionnelle traditionnelle.

Une étude sur les formes de sociabilité et l'intériorisation des conduites qu'elles impliquent dès l'enfance, serait incomplète si elle ne traitait de l'adolescence : une période "transitoire, provisoire" qui ne constitue probablement pas "un état"¹. Les MBochi la définissent en fonction de la notion de "maturité" mesurée non en terme de croissance physique, mais plutôt en terme de langage constaté et de services rendus à la société. Les gens se basent surtout sur la "sagesse" des actions et paroles des adolescents. Ces termes désignent que les enfants sont devenus grands, mais leur croissance physique ne justifie pas seule une telle acceptation. Aux considérations de taille, il faut adjoindre les différentes étapes qui caractérisent le temps d'adolescence.

Pour définir l'âge de douze à quinze ans, les gens utilisent les termes suivants : "Dzolla", "Onnèh", "Ommorimeh ou moro".

Dzolla, d'une manière physique et mentale, signifie littéralement grandir et sortir de l'état d'enfance. Ce faisant, même si

1. (G.) AVANZINI. *Le temps de l'adolescence*. PARIS, éd. Universitaires, Jean-Pierre Delarge, 1978, 211-223

certains enfants n'ont pas les mêmes possibilités de croissance, nombre d'entre eux se considèrent comme étant au seuil de l'âge adulte. Les garçons sont déjà capables de rendre un service quelconque à la société, d'effectuer leurs premières démarches d'homme, "ibâh", "moro" ou "mutu" : par exemple, pratiquer la pêche, la chasse et l'agriculture pour nourrir les membres d'une famille. Nouveaux effets d'une effective formation professionnelle polyvalente (laquelle ?)

Onnèh, souligne la capacité d'enterrer. A ce stade, le garçon est considéré comme un homme plus développé, c'est-à-dire désormais capable d'affronter la mort en assurant les fonctions de fossoyeur et, en outre, de s'acquitter de ses devoirs et obligations envers la société. (lesquels ?)

Ommórimèh, désigne la phase dite du groupe d'âge, par laquelle l'adolescent s'intègre dans une vie collective avec ses pairs pour parfaire sa formation dans des activités pratiques.

Ces trois termes reçoivent d'autres significations pour la fille. Le premier postule que celle-ci acquiert des seins et peut déjà attirer les garçons. La formation des seins prouvent qu'une fille s'approche de la fécondité et doit, elle aussi, comme le garçon, faire des travaux utiles à la société : par exemple, porter du manioc cru dans un panier, le malaxer, le cuire et le distribuer aux parents. Le second reconnaît que celle-ci atteint la grandeur d'une femme : elle peut pratiquer et doit respecter les tabous nécessaires notamment porter le deuil d'un membre décédé dans la parenté. Le troisième terme désigne l'étape pendant laquelle on peut déjà demander la main de cette fille en mariage, et que celle-ci peut déjà quitter ses parents. Cette adolescente est supposée parvenue à l'état d'une femme adulte ; elle apparaît profondément façonnée par les diverses manières d'agir du groupe.

Ainsi, à ce niveau, la considération que les gens semblent accorder à la période de l'adolescence recouvre une orientation précise et adéquate à l'image même des personnes adultes : chacun et tous ces jeunes participent à la vie du groupe ; ils doivent prendre leur destin

en main. C'est pour cela qu'on leur demande d'intérioriser un idéal de conformité, d'interdépendance, et de soumission à la volonté commune des MBochi, aux incidences variables selon les sexes.

Le garçon devenu jeune adulte intègre alors son groupe d'âge où il est placé sous l'éducation des adultes "vieux", plus âgés qui en sont les responsables. Ceux-ci corrigent certains défauts tels que : timidité, avarice, vol, mensonge, orgueil, vantardise, paresse, impolitesse, gourmandise, considérés comme des indices d'un comportement déviant. Inversement, les plus jeunes, quoique soumis aux partenaires plus âgés, acquièrent le droit de se moquer d'eux s'il leur arrive de se conduire ainsi, en formulant à leur endroit des contes ou des énigmes. Cette expérience où s'exprime le sentiment des relations horizontales qui compensent la rigidité de l'éducation parentale, place les gens d'un groupe d'âge dans une situation de similitude. Pourtant, dans ce milieu, ce sont les personnes les plus âgées qui donnent les ordres et qui sont également chargées de régler les palabres que les plus jeunes sujets préfèrent ne pas porter devant les vieux du clan ou du lignage.

Toutefois, dans son groupe d'âge, le garçon ou l'homme reçoit encore une éducation physique de force ou d'habileté : s'étendre sur les bancs de sable, s'enfoncer dans la boue, s'ébattre, tendre des pièges aux oiseaux et aux rats. Parfois, ils organisent aussi des luttes entre leurs homologues des villages voisins. Ces jeux de lutte renforcent le développement de l'endurance, l'adresse, l'agilité, la force musculaire et l'esprit de compétition. C'est en quelque sorte une formation à la virilité qui les distingue de la condition féminine.

à quel âge? Il n'y a pas de notion de sexe

L'éducation de la fille est poursuivie par les membres de sa parenté féminine jusqu'au jour du transfert dans un autre village, lors du mariage. Cela s'explique par les valeurs accordées à la socialisation féminine, évoquées plus haut à propos de la période d'enfance. Dans chaque zone de la région d'Ollombo, les filles MBochi ne participent pas à un groupe d'âge. Il leur est dispensé une éducation à caractère individuel mais pourtant collectif, dans la mesure où toutes les filles, appelées à devenir des adultes plus âgées et des épouses correctes,

passent par les mêmes étapes, les mêmes formes initiatives de sociabilité que les garçons.

Cependant, au cours des fêtes et des grands moments de l'année, la coutume n'impose aucune distance entre les personnes âgées, - entre les adultes hommes et femmes, - entre les adolescents et adolescentes ; tant les gens ont conscience de ne rien redouter momentanément de leurs différences d'âge et de sexe. Pendant la danse qui se tient au centre de la place du village, hommes et femmes, filles et garçons sont mêlés les uns aux côtés des autres. Dans ce cercle dansant, chacun devient tour à tour danseur actif et spectateur passif. Les pas de danse et les mouvements du corps sont dans l'ensemble identiques. Ceux-ci peuvent être plus ou moins rythmés et rapides ou amples et lents, mais ils ne doivent pas dépasser les limites des performances attendues. Pourtant, ces sauts, ces volte-face font penser à une démonstration de souplesse et de rapidité individuelle, inter-générationnelle et groupale.

Les garçons et les filles se distinguent des adultes par la manière dont ils semblent s'envoler, en faisant des bonds successifs, les bras déployés, à l'image d'un oiseau qui s'élève dans les airs. Par contre, les personnes âgées, hommes et femmes, adultes apparaissent plus trépidants "ils ne veulent pas perdre l'originalité de la danse traditionnelle". Les femmes renversent leur corps, bras déployés contre la muraille raidie de leurs camarades. Les hommes effectuent des gestes plus étriqués mais ils semblent plus endurants et, de ce fait, exigent une force prolongée chez les batteurs de tam-tam. Cette génération des personnes adultes est dite celle des meilleurs danseurs, elle suscite une attention particulière de la part des danseurs d'autres générations et de toutes les personnes qui ne dansent pas.

Les anciens chantent avec plus de finesse dans l'emploi des expressions, le jeu des mots, les proverbes des conseils qu'ils semblent se donner à eux-mêmes, puis aux plus jeunes.

*"Bana ", "prêtez les oreilles
La voix des anciens et du tam-tam résonne (bis)
Bana, prêtez les oreilles
La voix des anciens qui rassemble*

La voix des anciens et du tam-tam qui fait suivre le chemin des ancêtres.

Ce savoir-dire n'est pas le privilège de l'âge : il est le fruit de l'éducation initiatique. Les vieux qui ne sont pas parvenus à son terme sont des ignorants. Des hommes et femmes plus jeunes en savent davantage. C'est dire que les chansons ne sont pas spécifiques à une génération particulière. Elles sont dites "chansons collectives, intergénérationnelles". Voici un exemple de la réponse que les plus jeunes, donnent aux anciens :

"Ngwoué", grande ^{parentèle ?} panthère, apprends des enfants ?
 Et toi, grand animal apprends les enfants (bis)
 Grande panthère, apprends les enfants
 Et toi, grand animal du village apprends les enfants
 Panthère, apprends les enfants
 Et toi, grande panthère du village
 apprends les enfants.

bref, ces chansons qui sont reprises ou inventées, incluent des propos malicieux à l'égard de toutes les générations. Leurs termes témoignent d'une réelle joie d'intérioriser les conduites des groupes respectifs. Exprimés souvent de manière voilée, ils permettent d'énoncer des opinions ou des intentions sans aller droit au but. L'emploi des proverbes relatifs aux instruments de musique et aux animaux, semble permettre de tester l'impact d'une affirmation personnelle à l'égard d'autrui, sans avoir la prétention de savoir-être ou savoir-faire plus qu'un descendant ou un ascendant ne le doit à l'égard des divers partenaires des groupes d'âges. Cette horizontalité des conduites sociales est ainsi l'effet des usages coutumiers par suite de la formation professionnelle, par laquelle chaque membre de la parenté manifeste le désir de répondre aux attentes comportementales du clan ou du lignage.

Dès lors, ayant trait à la globalité de ces finalités, les procédures éducatives pour la reproduction des formes de sociabilité tribale intériorisées en groupes de parenté élargie et restreinte, en groupe d'âge, en zone et en village désignent une méthode étendue dans la plurivariété des dimensions qu'elle influence par des enseignements

multidiversifiés. Cela évoque la nature d'une méthode didactique formelle et collective, dont les caractéristiques concordent aisément à la théorie de la méthode d'enseignement ou d'éducation formulée par G. AVANZINI : elle "est une manière d'organiser la vie" des clans et des lignages en fonction des coutumes et usages que, selon des modalités traditionnelles simples "d'équilibre", elle intègre et articule, qu'elle émane d'une élaboration pratique "ordonnée à les harmoniser" et à relier "à partir" de conduites didactiques ou qu'elle se forme empiriquement au terme d'une longue continuité ; "elle est construite sur cette triangulation et subsume l'ensemble des démarches concrètes qui satisfont simultanément aux exigences de l'acquisition des savoir-faire et savoir-être¹. Ces procédures d'éducation professionnelle décrivent un cheminement initiatoire qui recoure les institutions successives de parenté clanique et lignagère, des familles nucléaires et des groupes d'âge ; - les organisations des alliances matrimoniales, des naissances, des assemblées inter-claniques et intra-lignagères, des fêtes villageoises ou zonales, des faits évitatifs manifestés à l'égard des anciens, ancêtres et membres des parentés par alliances ; - l'absence de coéducation des adolescents et adolescentes, des hommes et femmes, tout au long de leur existence pour valoriser de manière perpétuelle l'appartenance individuelle et collective ; pour procurer en diverses étapes de l'insertion tribale, des satisfactions originales, en imposant aussi des obligations endogènes qui intéressent la responsabilité collective de chaque unité parentale envers la tribu globale et les droits et devoirs des membres du groupe lui-même. Ces

1. (G.) AVANZINI. *Introduction aux sciences de l'éducation. Les orientations de la recherche et le développement des méthodes dans le champ de l'éducation moderne.*
TOULOUSE, Privat, 1976, 115.

procédures de formation polyvalente sont encore marquées par la transmission des faits en langue locale¹.

Le Père PRAT a également consacré quelques ouvrages de piété sur le plan lexicologique, rappelant les différences de certains traits phonologiques et formes syntaxiques particulières aux MBochi par rapport à ceux des autres langues congolaises ou bantu².

-
1. (A.) GRAS. *Sociologie de l'éducation (textes fondamentaux)*. PARIS, Librairie Larousse, 1974, 237 ; nous informons pour montrer l'importance de la langue dans ces procédures d'éducation professionnelle traditionnelle : "Au langage se perpétue ce qui est acquis, sous forme d'une certaine manière d'user de cet acquis, le mode d'acquisition exprimant lui-même les relations objectives entre les caractéristiques sociales de celui qui acquiert et la qualité sociale de ce qui est acquis. C'est confirmer que dans cette société étudiée, les procédures d'intériorisation des conduites collectives passent par l'acquisition du langage tribale qui, du même coup désigne l'acquisition d'un rapport au langage en matière de la culture locale.
 2. (P.) PRAT. *Grammaire M'Bochi Rivière Alima - Congo français*. BRAZZAVILLE, Mission Catholique, 1917, 96 pp. En effet, si l'on ne peut passer sous silence la consistance de ce matériel didactique que l'auteur consacre à la transmission de la langue MBochi, il faut souligner que cette grammaire n'est que d'un intérêt minime pour la science linguistique. Elle est fondamentalement faussée par un alignement abusif du MBochi sur le Latin. On a la nette impression que l'auteur s'est efforcé de trouver dans ce parler local les catégories latines, sur le plan morphologique et syntaxique. Nous reviendrons ultérieurement pour justifier ce constat relatif au mépris de tout un faisceau des faits caractéristiques qui auraient inquiété le Père PRAT.

Pour atteindre cet objectif des formes de sociabilité inter-clanique, il a fallu d'abord réaliser un autre objectif différé, notamment celui de l'intériorisation des conduites collectives qui est le résultat de l'unité et de la cohésion¹ des clans et lignages visant à maintenir les prédispositions des relations entre les gens et les choses, entre les éléments de l'espace approprié et les relations interpersonnelles. Cela émane du fait que collectivement et par stratification d'âge, le groupe clanique, lignager ou tribal apprend à chacun et à tous ses membres, qu'il tend à maintenir en son sein la notion "complexe" de généalogie, les différentes hiérarchies de valeurs réservées à chaque génération des ancêtres, des anciens, adultes et enfants, de telle manière que chacun puisse avoir une perception individualisée de chacun des autres, être perçu réciproquement par lui et que des échanges d'obéissance et de respect, de délicatesse et de tolérance demeurent de part et d'autre dans la vie quotidienne.

A cet égard, les caractéristiques d'un tel objectif reflètent l'originalité même d'une société traditionnelle homogène, dotée d'une certaine permanence par et pour la reproduction sociale, où, en catégories interdépendantes, les vieillards apparaissent comme les premières personnes de références, ayant des ressources extrêmement valides, notamment des connaissances plurivariées, des savoir-faire et savoir-être distingués "comme réalités physiques et comme images idéales"², relevant des ancêtres dont ils demeurent, pour toutes les générations présentes, "les intermédiaires obligés". Les adultes constituent pour la tribu une stratification médiatrice, selon les capacités, les compétences et performances individuelles et collectives de productivité en cours ; chacun à chacun et tous, ils en sont les maîtres d'oeuvre en ne cessant de s'apprendre personnellement et entre eux les formes de sociabilité tribale ; ils animent les jeunes en leur transmettant les techniques exactes des professions diverses et en leur inculquant les vastes notions d'une éducation conforme au modèle de fonctionnement des unités des parentés claniques, lignagères et des familles conjugales de chaque zone et village de la région. Cela connote l'intention d'élargir le

-
1. (D.) ANZIEU / (J.Y.) MARTIN. *La dynamique des groupes restreints*. PARIS, Presses Universitaires de France, 1968, 114.
 2. (G.) JACQUINOT. *Image et Pédagogie*. PARIS, Presses Universitaires de France, 1977, 128.

champ des connaissances ou plus exactement des capacités et techniques d'apprentissage, permettant à chaque personne et à tous les habitants des diverses générations, l'accession à plusieurs fonctions dans de nombreuses activités différentes.

Ainsi, pourquoi voit-on se distinguer d'abord et ensuite s'enchaîner les enseignements programmés. Certes leur articulation est l'investigation même des quatre axes complémentaires et confondus d'apprentissage. Il s'agit de la transmission des diverses approches de la géographie humaine, du prestige des groupes de parenté hiérarchisée, de la nécessité de l'interdépendance des clans, lignages, et de l'identité tribale. Ce faisant, pour montrer plus subtilement la rationalité de ces axes d'apprentissage interdisciplinaire ou multidimensionnel, il ressort qu'un lien habituel existe entre les multiples formes de l'environnement naturel et social et les schémas mentaux. Cette manière de communiquer les paliers locaux de l'existence en profondeur, est le sous-produit de l'éducation des générations successives, lointaines et précédentes ; elle est encore prouvée à travers les comportements, conduites et attitudes que les habitants autochtones traduisent à l'égard des composantes de l'espace appropriée, étant entendu que ces éléments géographiques voilent eux-mêmes les identités des personnes, des clans, lignages et familles conjugales confusément puis distinctement localisés dans chaque zone et village de cet espace régional. Bref, ce rapprochement préétabli entre l'identité du terroir, la ressemblance des activités et la relation affective entre les gens et les objets de cet espace, - entre ces personnes concernées - entre les unités de parenté élargie constitue solidairement les fondements de la personnalisation et de la socialisation. Cependant, il faut aussi souligner qu'au sein de ces groupes d'intégration, la famille conjugale et la fratrie sont très marquantes pour l'éducation des membres de la même consanguinité. C'est dans ces deux milieux que se rencontrent

"l'éducation de type vertical, que les aînés exercent sur les plus jeunes, et celle de type horizontal que les jeunes exercent les uns sur les autres, en une sorte de synthèse finale avant d'accéder au statut qui les consacre personnes de plein exercice"¹.

1. (P.) ERNY. *L'enfant et son milieu en Afrique Noire. Essais sur l'éducation traditionnelle.* PARIS, Payot, 1972, 96-97.

Dès lors, cette co-existence sur des espaces proches et semblables favorise harmonieusement la fixité et prolonge l'éducation des membres de chaque groupe ; elle permet aux gens de participer à la vie et aux activités multidiversifiées propres à leur groupe sexuel qui les amène en général à dépasser le cadre étroit des formes de sociabilité de la collectivité villageoise et lignagère, zonale et clanique, et, à élargir les horizons de l'intériorisation de leurs conduites aux dimensions régionales et tribales. L'apprentissage de la langue MBochi "Embossi", dans certains de ses termes ou dans ses contes et proverbes globalement cernés dans cette étude, en constituent des indications concrètes. Il faut aussi souligner l'homogénéité du contenu, des coutumes et usages d'éducation professionnelle ou de formation polyvalente identique au fonctionnement de tous les clans de cette société.

Dans de telles procédures et finalités habituelles, l'acte éducatif coutumier de la tribu est poursuivi selon les représentations de l'intégration sociale et de la personnalisation ou de la formation du "moi social"¹. Chacun des individus manifeste les sentiments et attitudes envers les partenaires des différents groupes d'appartenance, car il ne peut ni demeurer seul, ni avoir des relations neutres. C'est dire que pour assurer les conditions matérielles, sociales et morales de son existence, chaque personne a spontanément l'intuition que les moyens, les savoirs et les techniques dont elle dispose ne lui sont pas suffisants et qu'elle ne peut les acquérir continuellement que dans les pratiques et conduites des autres, avec les autres, par les autres, pour les autres et en constante référence aux autres membres parmi lesquels les aînés des diverses générations constituent un idéal de conformité de la tribu. Selon A. MOUMOUNI, cette interdépendance et soumission à la volonté commune interpelle "le doute et les incertitudes que chaque individu manifeste à l'égard de sa propre personnalité"². Chacun à chacun et tous ont constamment besoin des apports des parents proches ou lointains, directs ou indirects, des partenaires des groupes d'âge, des clans et lignages voisins comme les pourvoyeurs de la sécurité

1. (J.) JAHN . *Mutu - L'homme africain et la culture néo-africaine*. PARIS, Seuil, 1961, 296 pp ; cf. H. JUNOD .

Moeurs et coutumes des Bantous. PARIS, Payot, 1936, 131-147

2. (A.) MOUMOUNI. *L'éducation en Afrique*. PARIS, Maspéro, 1964, 212-217.

individuelle et collective, permettant à chacune des personnes la conduite et le rééquilibrage de son destin. De telles intentions profondes et voilées des formes de sociabilité connotent l'harmonie de la tribu, dans la mesure où chaque membre est tenu de répondre aux attentes comportementales de la collectivité, par la judicieuse conformité de ses propres comportements à ceux des autres.

Ces dernières explications éclairent aisément le concept de formation polyvalente ou d'éducation professionnelle traditionnelle ; elles mettent en évidence les faits selon lesquels une personne autochtone ne peut prendre le risque de limiter sa formation à une seule profession. La peur d'acquérir une forme précise en quoi chacun se dira formé serait une absurdité ; elle se traduit par la peur d'avoir des compétences restreintes, réduisant le processus extensif d'apprentissage des comportements et du partage des résultats entre les pairs du clan, lignage et de la tribu. Ce faisant, si cette motivation dépasse les besoins matériels et techniques, elle s'élargit par la sensibilité symbolique et influence des autres. Chacun et tous reçoivent les informations, expériences et pratiques qui recouvrent globalement les coutumes et usages de la société.

Ainsi, ces quatre axes d'observations et de remarques désignent successivement une pédagogie de formation polyvalente ou l'éducation professionnelle, édifiée conformément aux modèles idéaux de la tribu, dans l'intention de reproduire les conduites fondées sur les souvenirs du passé, en préservant dans la continuité les données actuelles de la société. Mais sitôt que cette recherche s'étend au-delà de ce domaine relativement étroit et globalisant, il devient absolument opportun de bien le comprendre à travers un autre volet des modèles de la cohésion sociale, que la société juge également d'une importance majeure, pour la transmission des règles d'identification des déviations et des techniques relatives au repérage des groupes divergents et, en conséquence, relatives aux dispositions de sanctions à l'égard des individus qui occupent des positions déviantes dans cette société tribale.

CHAPITRE QUATRIEME

LES MODELES DE LA COHESION SOCIALE ET L'APPRENTISSAGE DE LA REGULATION DES CONFLITS

Au sein des communautés villageoises des zones Ondinga, Ollée et Illanga, les catégories des comportements, conduites et représentations mentales observées précédemment, constituent des schémas de références, permettant ainsi à chaque habitant et à tous les MBOCHI de se donner une signification de vie, d'existence et une raison d'être. Ces valeurs et normes coutumières, établies et acquises, tendent inlassablement à éliminer tout ce qui de près ou de loin pourrait menacer l'union étroite des villages, des clans et lignages, constituant un tout solidaire et interdépendant. Cette agressivité latente, parfois ouverte qui entre nécessairement dans le jeu des relations socio-psychologiques n'est pas tout-à-fait étrangère à la recherche de l'harmonie personnelle, à l'émulation inter-clanique et intralignagère et les MBochi l'approuvent. Mais ces rivalités risquent fort, si la transmission des compétences socio-économiques, notamment les usages coutumiers, ne constituaient pas les finalités de cette formation professionnelle polyvalente traditionnelle. Ce champ des tensions submergerait la totalité de la vie, de l'existence individuelles et collectives en les rendant tout-à-fait impossibles. Il faut donc apprendre à chacun et à tous les habitants, les procédés pour aménager ces nombreuses formes d'opposition et de lutte dans les relations entre soi-même et autrui, entre les partenaires des clans et lignages des villages et zones de la région.

Pour expliquer ces règles de la cohésion sociale et cette régulation des conflits que les gens continuent de s'enseigner et d'apprendre, nous sommes amenés à présenter rapidement quelques oppositions ancestrales et mémorables. L'histoire a pour sa part largement contribué à en structurer l'essentiel de la vie, de l'existence individuelles et collectives du groupe, chargeant sa mémoire et proposant ses références en modèles.

Depuis l'occupation spatiale de la région d'Ollombo, entre le I^{er} et le XVI^{ème} siècle de notre ère¹, les guerres pour l'appropriation de l'espace, n'ont point manqué.

Plusieurs fois dans l'année, l'ancêtre N'DINGA² se mettait en campagne contre ses ennemis et prélevait un contingent d'esclaves. En revanche, si le manioc et les légumes, la viande et le poisson venaient à manquer aux régions voisines, les habitants de celle-ci se mobilisaient, dépassaient les frontières et s'installaient dans l'espace de la région d'Ollombo, - où ils espéraient trouver des terres à cultiver, des forêts de chasse et des eaux disponibles à la pêche. Parfois, il fallait que les MBochi se défendent contre ces incursions venues des royaumes de Ngolo-Oyo et des Angongolo (voir carte n° 4), changeant la disposition autarcique des champs, introduisant des plantes inconnues, pratiquant des techniques de chasse et pêche étrangères. De même, il fallait que les autochtones se lèvent contre ces pillards qui parcouraient le pays en petites troupes, convoitant les récoltes et les femmes de la région.

ainsi, l'appartenance à ces royaumes aux données spatiales et socio-économiques différentes, à des régions, zones et villages distants de quelques kilomètres seulement, contribuaient sans doute largement à ce climat d'hostilité. Et les MBochi d'Ollombo ne pouvaient ni maintenir, ni contenir cette mauvaise provocation à long terme.

1. (Th.) OBENGA. *La cuvette Congolaise - les hommes et les structures*..... 3-5

2. Notons pour mémoire que l'ancêtre MBochi au nom de N'DINGA provient de l'est, plus précisément de la région des MBochi de Bondji.

Les chansons les plus anciennes, mais que les jeunes filles chantent encore, révèlent la conscience que les habitants ont d'appartenir à la région et le souci qu'ils ont de la défendre jalousement contre toute occupation étrangère et tout empiètement des voisins. Ainsi, chantent les fillettes ;

*Allez dire aux Angongolo
Que leur limite, c'est la Colline d'Ongo
Le jour où ils la franchiront
Deux panthères vont s'affronter (bis)¹*

*Allez dire aux Ambossi angolo
Que leur limite c'est l'eau de l'Alima
Le jour où ils le traverseront
Deux caïmans vont s'affronter (bis)*

*Allez dire aux Ngayé
Que leur limite c'est la montagne d'Onguiéndzé
Le jour où ils la descendront
Terre et ciel vont se rencontrer (bis)*

*Allez dire aux Moyi
Que leur limite c'est la forêt Tsakosso
Le jour où ils la dépasseront
Deux fauves vont s'affronter (bis)²*

L'humour de la chanson ne doit pas donner le change : l'appartenance personnelle et collective à la région est, dans la vie et l'existence MBochi, chose importante.

Le sentiment des uns et des autres de constituer un groupe homogène de la région en est plus qu'une apparence. Cela ne suffit

-
1. La bataille sera terrible. Cette onomatopée souligne la violence de l'affrontement, sa rapidité.
 2. Il va de soi que toutes les indications topographiques données dans la chanson, colline d'Ongo, l'eau de la rivière Alima, montagne d'Onguiéndzé, forêt Tsakosso sont très exactes.

pas pour rendre compte des exigences historiques qui n'ont jamais cessé de commander l'essentiel de la vie et de l'existence individuelle et collectives, claniques et lignagères.

Une autre version originale fait la part des modèles de la cohésion sociale et de la régulation des conflits coutumiers, propres à la région. Elle donne des explications semblables à cette première situation déjà fort troublée, mais cette fois, elle condamne la faute particulière de quelques MBochi eux-mêmes trop entreprenants. On a conservé à Mbandza (zone Ollée) le souvenir vivace d'un certain Endunga-a-pi, paysan né dans cette même localité et qui s'est désigné lui-même comme chef, dans l'intention inavouée de concurrencer son frère Ngatsé-Létséré, le premier Chef du clan en place. Les gens de Mbandza devinèrent ses intentions et lui firent promettre de ne pas s'instituer comme leur dirigeant. Endunga-a-Pi promit. On lui rasa la tête et ses cheveux furent déposés dans la case de son oncle maternel, mais l'homme réunit toutes ses épouses, fils et neveux dans une autre partie du village et vint assassiner son frère aîné.

Le vieux Ngatsé-Yandza¹ qui, au temps de l'évènement "était sur le dos de sa mère", raconte ainsi la suite de ce conflit de direction :

"La mort de Ngatsé-Létsère (vers 1910) provoqua la chute du clan Oboho. Endunga-a-Pi occupa la maison sacrée et prit tous les articles d'ornement royal de son frère aîné défunt. Après cette épreuve de force et de violence, l'assassin exigea de se remarier avec les épouses veuves et procéda au rassemblement de tous les membres de la parenté. Ceux-ci l'écoutèrent et acceptèrent partiellement ses statuts violés et qualités de chef. Mais son investiture devrait être suivie de quelques révoltes et longs palabres.

-
1. Il faut noter que ce témoin privilégié devrait avoir à cette époque de ces derniers évènements, sept ou neuf ans. C'est à cet âge de l'enfance que commence la transmission des éléments fondamentaux d'éducation professionnelle en milieu MBochi.

Il fallait négocier pour qu'il soit reconnu par les autres chefs des clans voisins. Amboulou, Ombéli et Ondongo-a-Mogni, appartenant chacun à un village particulier, furent choisis pour accomplir cette mission difficile. Ils arrivèrent à une demi entente avec les clans des deux zones d'Ondinga et d'Illanga. Depuis cet événement, le clan d'Obohō est devenu le plus célèbre, ayant autorité et pouvoirs divers sur tous les partenaires et d'autres groupes de parenté lignagère de la contrée".

D'autres formes d'antécédents qui ont marqué cette dynamique tribale ont été entretenues et mémorisées dans les villages Belley (zone Ollée), Pombo (zone Illanga) et Ipounou (zone Ondinga) où, trois noms principaux des chefs opposants des lignages et groupes d'âge comme MBoundzé - Obelley, Ondongo-a-Pombo et Elénga-Ipounou sont conservés. Ces trois personnalités symboliques et leurs partenaires, tombèrent les uns après les autres à coups de couteau, au cours des conseils et assemblées inter-claniques et intragénérationnelles. Ces conflits historiques permettent d'appréhender la poussée actuelle de ces mêmes modèles de la cohésion sociale que les habitants ne cessent de refaire, en s'apprenant comment maintenir les règles que recouvrent les usages coutumiers, pour canaliser les diverses oppositions et instaurer une forme d'équilibre tribale, clanique ou lignagère.

Devant un essai de réaménagement des anciennes techniques agraires qui se produit vers "1950"¹ dans le village Asséngué (zone Ondinga), les nouvelles se sont transmises de bouche à oreille à l'encontre des déviants. Ondongo-Ba-Lekiya, Oko-Ondongo et Ngalessami-La-Asséngué qui étaient eux-mêmes les promoteurs de cette imagination, nous rappellent ainsi la nature spécifique de ces conflits socio-économiques endogènes auxquels ils s'étaient exposés.

1. Source : *Monographies des décès du village ASSENGUE (P.C.A. d'OLLOMBO)*. Cette date correspond bien avec la déclaration qui suit. Le témoin privilégié n'ayant pas de mémoire écrite ; il ne peut situer le temps de chaque événement important que par rapport à un autre événement marquant.

"Un an après la mort du chef de notre royaume, tous les membres de mon foyer conjugal étaient diffamés par les habitants de cette contrée.

J'avais choisi le sommet du plateau d'Oyapfa pour faire un champ de bananiers. A ma proposition, mes fils m'ont suivi pour exercer cette activité très éloignée du village. Les habitants de mon village et ceux des zones lointaines nous ont traités de gens ambitieux qui veulent se distinguer des autres en faisant la culture extensive des bananiers, au lieu de celle du manioc comme de coutume".

Et un autre ajoute :

"Cette expérience était bonne pour nous, mais mal accueillie par d'autres membres des sous-groupes des lignages et des villages voisins, voir des zones d'Ollée et d'Illanga qui nous ont écarté sans complaisance. Ils disaient que par ces pratiques agricoles nous compromettons ainsi cette sympathie qui fonde la solidarité traditionnelle entre nous-mêmes et nos partenaires voisins de la région".

Dès lors, à la rivière comme en forêt, sur le marché comme dans les assemblées inter-claniques et intralignagères, les remarques portent sur les dangers de crise encourus par ceux qui "désobéissent maintenant aux lois et usages coutumiers", relatifs aux données socio-économiques homogènes d'une "région essentiellement habitée par des cultivateurs". Ces observations montrant que par rapport aux systèmes d'agriculture itinérante et cyclique, cette nouvelle importance accordée à la plantation trop croissante des bananiers sur les sommets des plateaux jadis réservés aux champs du manioc, semble un élément nouveau dans les usages agraires en cours. En d'autres termes, cet exemple d'agriculture préintensive tient à déplacer les champs locaux ou proches, derrière les cases du village. Ce qui complique l'activité féminine, tout en changeant partiellement le régime alimentaire des personnes. Le cas échéant, les habitants déménageront tout le village, ils le diviseront en petits campements, chaque fois provisoires, permettant d'abriter de distance en distance chaque lignage, mais aussi chaque cellule familiale en scision. Beaucoup d'autres cultivateurs restent prudents ;

ils ne manifestent ni le refus, ni l'acceptation de cette nouvelle initiative.

"Ces gens d'Asséngué souffriront en cultivant des bananiers. Quand ils produiront les bananes en trop grande quantité, qu'ils ne pourront plus les consommer ni les écouler toutes ; de plus c'est le meilleur moyen de prévoir la pénurie alimentaire".

Pour se faire une opinion et prendre une décision, ces cultivateurs observent si les cohabitants des villages des zones voisines peuvent imiter les promoteurs, en adoptant les nouvelles techniques culturales et les avantages que celles-ci peuvent rapporter. "Il ne faut pas suivre les autres, continuons de faire ce que nous savons".

Par ailleurs, au-delà des besoins réels, les cultivateurs expriment une attente inquiétante à l'égard de cette nouveauté agraire pouvant de ce fait, troubler des relations interpersonnelles.

"Si cette invention nouvelle des gens d'Asséngué se généralisait dans les villages de la région, on arriverait à une remise en question des intérêts personnels et de la parenté étendue".

Ainsi, c'est P. BOURDIEU qui est le mieux placé pour nous rappeler une explication socio-économique adéquate à cette déclaration paysanne :

"Le collectif est susceptible de satisfaire les intérêts pratiques d'un agent ou d'un groupe d'agents. Par contre, le particulier apparaît comme un moyen de s'emparer des intérêts privilégiés accumulés par le capital du groupe¹".

Au-delà de cette réflexion universalisante, on a l'impression que ces derniers groupes sont constitués par des personnes vertueuses et paisibles ; que leurs moeurs pures, leurs habitudes tranquilles ; leur aisance et "leurs lumières" les placent naturellement à la marge des manoeuvres des nouveautés endogènes. Ils sont probablement pleins des sentiments et d'affectivité sincères pour les pratiques qu'interpellent les usages coutumiers de formation professionnelle traditionnelle.

1. (P.) BOURDIEU. *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédé de trois études d'ethnologie Kabyle*. GENEVE, PARIS, Librairie Droz, 1972, 80-82.

Dans un autre registre, si les rapports des membres de parenté élargie sont affectés et qu'ils laissent apparaître des oppositions fondamentales, pour maintenir la stabilité des relations déjà conflictuelles dans une union en désharmonie, les formes de sociabilité interviennent pour réduire les protestations latentes ou ouvertes. Dans une telle situation, les habitants savent disposer la redistribution des statuts et réorganiser ainsi la stratification sociale. Par exemple, lors du choix d'un patriarche succédant, pendant l'investiture de ce dernier, ces règles de solidarité parentale et du contrôle des luttes sont diffusées en divers actes coutumiers, propres à la tradition.

Les anciens de la zone éprouvée se réunissent entre eux, après la mort du premier chef pour désigner son successeur. Ce dernier n'est pas élu. Le conseil des sages du clan choisit le nouveau patriarche parmi les hommes les plus âgés du matrilignage ou du patrilignage. En d'autres termes, le candidat désigné est un fils ou un neveu aîné de tous les membres du patrilignage ou du matrilignage. Cet homme doit être "le polygame exemplaire", "le père de plusieurs enfants". Il sera également l'héritier des fils orphelins et des épouses veuves", "Okuélé" (sing.) "ikuélé" (pl.) du chef défunt. Bref, autant de statuts croissants sont mis en jeu pour élever la personnalité du candidat au-dessus des autres membres du groupe.

Ainsi, dans la forêt la plus éloignée du village, à l'intérieur d'un enclos, ESSELE, Kinda, essentiellement préparé à cette occasion, plusieurs délégués se rassemblent. "Malheur au profane curieux qui serait attrapé aux alentours du lieu du sacre ; il serait accusé de sorcellerie porteuse de malheur au nouveau chef". La cérémonie d'introduction commence à six heures du matin et se termine à dix sept heures. Dans cet endroit fermé, le nouveau patriarche comme les autres dignitaires des clans et lignages invités sont coiffés d'un diadème, "lépopo" orné des plumes, "sā, tsala" de perroquet, "kosso ou koa". Chacun et tous ces dignitaires sont vêtus des tissus de raphias larges et peints de traits noirs ; - ils portent des colliers en dents de panthère, "mina a ngwoué" autour du cou, - des bracelets en cuivre, "iminga a kongga" au bras et chevilles. Ces insignes matériels témoignent la distinction de chaque personnalité du chef et des partenaires de la parenté étendue,

tous impliqués dans le processus habituel d'éducation professionnelle, notamment des usages coutumiers d'apprentissage de la régulation des conflits.

Dès lors, sur ce tapis fait de peau de panthère, "ékoro a ngwoué", on voit le nouveau patriarche entouré des notables, "t'vouéré" (sing.), "atvouéré" (pl.). Il se distingue des homologues invités par son costume de toge rouge, "kami" ou "itoyaa", d'une touffe de crins (queue de buffle), "létsipfi" (sing.), "tsipfi" (pl.) fixés à un manche de bois qu'il tient dans sa main droite. Auprès de lui, quatre notables sont remarquables par ce petit sac, "Olondo" (sing.), "ilondo" ou "alondo" (pl.) que chacun porte sur l'épaule droite.

Le chef le plus âgé de la délégation relate le motif de l'investiture du nouveau chef. Il l'adresse aux membres des groupes des vivants et des morts sous une prière stéréotypée en forme d'interrogation et de demande :

"A vous les ancêtres des ancêtres, (a ba kaa, bini agnakoo) à vous les esprits fondateurs (bini ikalé ma nga tséngué) des terres de ces clans, c'est à vous que nous en appelons. Nous amenons votre fils (le nom du candidat), répondez-nous et l'harmonie du clan et des lignages sera maintenue avec rythme et discipline".

C'est ainsi que le candidat désigné est alors soumis à l'approbation des ancêtres et à leurs esprits. A ce propos, il paraît que "ces ancêtres muets pourront transmettre aux gens vivants, quelques réponses adéquates, relatives à l'acceptation ou au refus du candidat".

Certains partenaires présents dans cet enclos sacré sont mobilisés. Ils doivent dire une parole, donner leurs avis sur les défauts du comportement ou sur la mauvaise conduite du nouveau chef et de ses lignages immédiats.

"Cet homme que nous élevons, que nous présentons aux ancêtres, n'est pas comme les ancêtres eux-mêmes. Il n'échange pas souvent les salutations le long du jour. Il méprise les passants, voir aussi les membres de sa propre descendance".

"Ce postulant a toujours dit bonjour, bon matin, (lognumu¹ - sing. -, lègnumu -pl. -), bonne journée, (Okiéllé dzono, odza obuvé)², bon après-midi, bonne soirée, (lèpfi bo pfinda)³, bonne nuit, (lèpfi bo tsa) ou (lèpfi loyiéllé)⁴."

Et un autre ajoute, comme pour marquer le souci constant que ce candidat se fait de la paix permanente :

"On ne peut rien reprocher à ce nouveau chef. Il sait dire aux gens du village : - Avez-vous passé la nuit dans la paix ; - Avez-vous passé la journée dans la paix, lèbwoué tilili, - lègnumu tilili ? Ceux à quoi nous répondons, seulement dans la paix, rien que dans la paix".

Cette constante prévenance ne s'acquiert non seulement de l'autre et de sa santé mais de tous les gens de sa maison, de son village : ton père, "teyi", ta mère "ngoo", ta femme "mwasi", "bassi" ou ton mari, "olomi", enfin tous ceux de ta maison, "ikora", les gens de ton village, de ta zone, vont-ils bien, sont-ils en bonne santé ? Cela explique davantage que le postulant est sensé connaître les phénomènes fondamentaux qui nourrissent la vie sociale et sait, dans une certaine mesure prévenir tous les conflits possibles, en s'assurant que tout va bien pour chacun et pour tous. Ce sont à priori ces normes qui caractérisent la volonté individuelle et collective, celle du chef choisi et ses partenaires pour prétendre préserver la détente communautaire. Mais cela ne suffit pas pour prouver la maturité, ici observée comme l'une des finalités de l'éducation professionnelle traditionnelle d'un homme de cette dignité clanique et lignagère.

1. "Toi et le matin".

2.3. "Toi et le soleil" se dit à midi, l'après midi et le soir, aux heures mêmes où le soleil est le plus ardent et faible.

4. "Toi et la brousse", à l'heure où l'on rentre des champs. "Toi et la nuit jusqu'à demain", une fois l'obscurité venue jusqu'au premier chant du coq.

Au cours de cette cérémonie de désignation officielle, les habitants doivent aussi vérifier, examiner, contrôler si le candidat peut dominer les palabres qui entrent dans cette recherche inlassable de la solidarité groupale.

"Les paroles de cet aspirant n'ont pas le même poids, la même valeur".

"Dans les assemblées, ce prétendant a souvent tenu des paroles vides, creuses et obscures".

Puis un autre réplique :

"Ce candidat a la parole sérieuse ; ses pensées sont toutefois exprimées de manière claire et lumineuse. Il ne parle jamais trop et n'est pas un simple phraseur. Toutes ses belles petites phrases sont d'action".

En effet, n'est-ce pas que la règle du palabre veut que dans une cérémonie ou ailleurs, chacun et tous les intervenants soient entendus, de telle sorte que toutes les objections possibles ayant été librement présentées, chacun à chacun et tous ensemble se sentent obligés par la décision unanime ou commune ?

Dans une note inédite de E. BALENGHIEN, retenue par R. LUNEAU, on obtient remarquablement quelques réponses apportées au sujet "du mécanisme du palabre"¹. Ce signe des éventuelles oppositions désigne la dynamique relative à la capacité des compétences dont le groupe manifeste pour réaliser sa cohésion² qu'il ne souhaite sacrifier.

-
1. (E.) BALENGHIEN. *Quelques aperçus sur la mentalité malinké* (document de Mali, 1968, 38-39. Cité par R. LUNEAU *Les chemins de la noce. La femme et le mariage dans la société rurale au Mali* 213. Il note : le "palabre" est une règle inspirée tant par la politesse que par la prudence et un certain humour teinté d'ironie. Elle exige que toute déclaration commence par l'approbation de ceux qui ont déjà parlé ; cette approbation sera d'autant plus respectable ou que l'accord sera moins facile à réaliser. Ce n'est qu'après cette approbation initiale que l'orateur indiquera sa propre opinion, s'il juge utile de le faire. Il est bien évident que cette approbation toute diplomatique n'a rien d'un assentiment réel... On devine la désillusion de non-initié qui, croyant avoir convaincu son interlocuteur s'aperçoit après coup que les chaleureuses approbations recueillies ne sont suivies d'aucun effet pratique. Il arrive aussi que lors d'un palabre malinké, chacun peut prévoir avec certitude la décision qui sera prise soit en jugeant les "forces" en présence, soit parce que les principaux intéressés ne se sont jamais entendus sur la chose (...). Mais en présence du fait accompli ; le "camp adverse" plutôt que de livrer un combat d'arrière garde stérile et nuisible à l'entente plus ou moins menacée, tout en s'assurant à lui-même une position confortable face à la nouvelle situation créée (...). Mais qu'un changement intervienne dans le rapport des forces en présence, le "camp adverse" reprendra l'avantage et la décision si bien approuvée restera lettre morte. Ici encore, l'observateur parlera de versalité, d'inconstance, d'illogisme là où il n'y a que diplomatie, tactique et divers épisodes d'une sourde lutte". Ces observations et remarques judicieuses,

permettent ainsi de cerner avec lucidité quelques aspects du palabre parmi les modèles de la cohésion sociale et comme apprentissage de la régulation des conflits en société MBochi d'Ollombo.

2. (T.) MELVIN. *La stratification sociale* (Sociologie nouvelle théories). GEMBLOUX, éd. J. DUCULOT, 1971, 31.

Les membres des délégations ne doivent pas quitter le "kinda" durant cette journée chargée de couronnement. Le doyen de tous les anciens patriarches présents désigne deux notables des clans voisins, en même temps que deux neveux utérins. Ceux-ci vont nettoyer la tête "ibô" du chef avec un rasoir, "itépfi" et de "l'eau qui ne coule pas" pour la coupe complète de ses cheveux, "swoué". L'oncle maternel, "ngoo-olomi", la "mère-homme" est chargée de les ramasser et de les conserver soigneusement, de peur qu'un socier, "oloyi" qui les ramasserait, ne nuise à la vie de son neveu, "mwana bola".

Cette coupe de cheveux¹ est la dernière du vivant du chef. Il est cependant possible de diminuer la longueur de sa chevelure moyennant une amende payée aux anciens de la tribu. Après cette coupe de cheveux, le maître de cérémonie se livre au milieu du groupe silencieux. Un notable lui présente une amulette contenant des objets sacrés. Il se tient debout, en face du postulant et lui remet d'abord un petit fouet, "mwandzi" en ces termes :

"Cher collègue, ceci est le symbole (ndémbé) de la justice (otwouéré) dont tu ne parleras qu'au nom de la vérité (opangué) et de la justice".

C'est-à-dire conformément aux coutumes du pays que présente le mwandzi du Kani, gardien lui-même des coutumes ancestrales de ce pays. Ce mwandzi confère l'immunité à celui qui le tient "Okari mwandzi". Ainsi, lorsque

1. La coupe de cheveux est courante dans les rites MBochi, à la mort d'un parent, d'une épouse ou d'un conjoint. Cependant, on ne coupe pas les cheveux à un homologue de son groupe d'âge.

deux personnes se battent, une tierce personne peut les écarter instantanément l'une de l'autre à l'aide du mwandzi du kani, "mwandzi twouéré a kiéna ibandza". La rixe cesse sur le champ. Ces formulations locales qui se juxtaposent à celles de la langue française, ne sont davantage compréhensibles que par une connaissance profonde, un large horizon des savoir-faire et une étude laborieuse d'éducation des mentalités MBochi.

Toutefois, l'ancien chef, "l'ancien du jour, celui contre qui rien ne peut être dit", continue de transmettre à son jeune homologue d'autres valeurs symboliques, qu'il ne cesse de préciser la nature spécifique de chaque pouvoir. Il lui remet successivement un couteau, "ibaa la lètsèndè", une lance, "ikongo la osèndè" recouvrant les pouvoirs politiques et administratifs. Cette nouvelle séquence est accueillie des autres partenaires concernés par le battement des tambours et, dans ce groupe apparemment muet, chacun semble murmurer, parler à l'intérieur de soi comme pour vouloir dire que :

Les deux Kani ont réussi. Ce clan n'a perdu ni le gardien de la terre des ancêtres, ni les moyens pour défendre les descendants de cette communauté contre tout ce qui s'y passe. Méditation faite à l'égard des accidents mortels dûs essentiellement à la morsure des serpents, et, des morts occasionnées par les fauves. C'est dire qu'à cette aubaine, chaque membre manifeste le sentiment de voir sa sécurité personnelle dans une sécurité collective.

Le nouveau KANI investi reçoit de son initiateur un petit miroir, tala, - une petitealebasse d'eau, tsoho, - deux sachets contenant des poils d'animaux, des têtes de poissons et des graines de légumes variés. Le chef a donc bien reçu les pouvoirs agraires : répartition des terres à cultiver en cas de conflits, des rivières et étangs à pêcher, des forêts et brousses à chasser ; - Pouvoirs sacrés : influences d'ordre traditionnel sur les mentalités ; actions sur la pluie, paroles dites au nom des morts ; actions sur le coeur des personnes en arrêtant instantanément les querelles.

Dès lors, faute de contester ces qualités du Kani¹, et, de ce fait, de s'exposer aux sanctions collectives, les gens se dirigent sur la "colline du sacre", pour féliciter leur nouveau chef, et lui présentent des cadeaux.

Dès à présent, le chef couronné et intronisé est considéré comme un meneur légitime, une autorité par laquelle la vie communautaire trouve un canal vers des modèles moins dangereux pour l'ordre clanique et lignager².

-
1. (M.) WEBER. *Economie et société*, t.1 PARIS, Plon 1971, 430, dit : l'autorité du kani "se fonde sur la grâce personnelle et extraordinaire d'un individu : le charisme. Il se caractérise par le dévouement tout personnel des sujets à la cause d'un homme, et par la confiance en sa seule personne en tant qu'elle se singularise par des *qualités prodigieuses* (nous soulignons), par l'héroïsme ou d'autres particularités qui font le chef". Nous admettons que ce concept objectif et subjectif du chef, kani correspond à ce que chaque MBochi et les membres du groupe patriarcal ressentent, perçoivent, croient et manifestent : tant que leur participation remplit toutes ces conditions charismatiques, la croyance à l'identité du kani reste indestructible.
 2. (P.C.) COLLIN. *Lumières sur les relations humaines, sociales et psychologiques*. T.3. *Les relations de la vie sociale*, St Symphorien sur Coise, centre culturel des Monts du Lyonnais, 1980, 33, souligne parmi "les modalités de fonctionnement" d'une organisation sociale, un ensemble de valeurs et normes hiérarchisées, des comportements et attitudes réglés, des conduites groupales organisées auxquelles chaque individu et son groupe d'appartenance sont tenus de demeurer conformes sous peine de subir des sanctions socio-psychologiques défavorables.

Contrairement aux rites précédents qui se sont déroulés à huis clos, la constitution du conseil du kani est une cérémonie publique. Elle concerne les habitants de toutes les générations. Dans chaque village où existent les habitants des lignages du nouveau chef, celui-ci est tenu de nommer les membres du conseil, parmi les gens qui ont participé à la cérémonie de couronnement. Ces personnes ayant sensiblement le même âge seront des *twéré*, notables, et, la tradition attribue à chacun d'entr eux les compétences suivantes :

- trois gardes du corps du kani, ce sont les *isonga* ;
- vingt ou quarante messagers, *atoma*, *ibani* selon la grandeur du clan.
- quinze ou trente juges instructeurs, *obyalé*, *abyalé* selon le nombre des lignages de tutelle.
- Les autres membres de la population villageoise, *ipombo* sont considérés comme les consultants de l'assemblée.

Ils ne peuvent ni participer de droit , ni apporter volontairement leur entière contribution aux travaux du conseil, malgré les compétences qu'ils ont acquises au cours de la formation professionnelle polyvalente traditionnelle. Le groupe continue alors de poursuivre les usages coutumiers avec maîtrise et finesse. Les *MBochi* ont l'habitude d'organiser les actions d'ensemble, en cas d'urgence tout au moins, et ce sous la direction d'un groupe de personnes plus âgées que les autres. Ces gens constituent le cadre des rapports quotidiens, des actions collectives, du contrôle clanique et lignager.

La même motivation s'explique dans les modalités de l'occupation de l'espace manifestées par un responsable et les membres du groupe de la parenté élargie : l'attribution et l'acquisition des rôles multiples aux partenaires des familles nucléaires ont des finalités pluridiversifiées. Contraints par les obligations de régler les litiges réguliers du choix des emplacements des villages, faire face aux difficultés habituelles de découpage et de distribution des terrains de construction, élaborer un plan pour l'alignement des cases, les patriarches ou oncles maternels ne peuvent éviter cette "charge". Synthèse qui leur revient personnellement, après avoir adopté ou rejeté les opinions de chaque chef du foyer conjugal immédiat. Pourtant, individuellement puis en commun, ces habitants aux statuts divergeants se montrent comme

des compétences polyvalentes, relatives à la maîtrise des techniques agricoles, de chasse et pêche. Ce faisant, aussi bien que toutes ces techniques acquises s'avèrent réussies et réunies pour assurer l'existence socio-économique, les patriarches n'ont jamais accepté de construire un village sur un même espace où ils auront à cohabiter avec un clan étranger¹. Par exemple, de loin ou de près, le kani de Mouandzola - Pama de la zone d'Ollée n'est pas du tout disposé à fusionner son village avec celui de Kandza d'Oyongo à Ondinga. Cette autonomie clanique et lignagère est très trompeuse. Par le biais "des mariages exogamiques", nous avons appris qu'une femme quitterait ses parents légitimes ou naturels pour habiter sous le toit du mari, dans son village paternel à lui ; - qu'un neveu, après la mort de son père, pouvait construire une case dans le village et y demeurer auprès des oncles maternels².

Dans les usages coutumiers, le kani reste toutefois le témoin d'un clan ou de plusieurs lignages, autant que le chef d'une cellule familiale dans un quartier du village. Chaque membre de la parenté étendue ne peut se démarquer des responsabilités claniques et lignagères. Chacun entend défendre son propre patrimoine notamment ses intérêts personnels en demeurant solidaire à l'égard des partenaires des groupes d'appartenance ; - en participant aux opérations diverses de la zone ou des villages de la contrée dont tous se considèrent comme ressortissants. Le fait de demeurer un observateur distant, donc inactif dans cette participation et dans ces résolutions des réalités parentales, se traduit par la peur d'être exclu de l'espace d'origine.

"Ceux qui se montrent indifférents aux problèmes touchant à l'intérêt de leur propre communauté, ne peuvent être accueillis par une parenté étrangère".

S'il arrivait qu'un groupe quelconque intégrait ces personnes distinguées, cela susciterait de grandes querelles intravillageoises et intrazonales.

-
1. (B.) MALINOWSKI. *Une théorie scientifique de la culture*. PARIS. François Maspéro, 1968, 48-59
 2. (A.R.) RADCLIFFE-BROWN. *Structure et fonction dans la société primitive*. PARIS. Mimiit, 1968, 98 ; il dit : "Dans les sociétés où l'existence du matrilignage et patrilignage est réciproquement reconnue, chaque groupe de la lignée ne peut

maintenir sa permanence et son unité en acceptant la participation de tout membre à sa propriété".

Il faut également inclure en cela, l'organisation, les comportements, conduites et représentations mentales des membres appartenant à une famille conjugale : le mari, olomi, la ou les épouses, mwasi, basi, les enfants, mwana, bana, constituant les lignages ou clans qui peuplent un village ou une zone. Habituellement, cette famille conjugale est perçue par chaque MBochi comme une institution "élémentaire"¹, recouvrant toutes les fonctions socio-économiques au service d'un patrilignage ou d'un matrilignage dont un individu et tous attendent de pouvoir assouvir leurs besoins d'existence. De cette considération immobile, le rôle de la famille conjugale ne devrait pas constituer d'opposition, avec les exigences économiques et administratives de la parenté étendue. Peu importe qu'une personne ou que cette unité familiale manifeste le désir de combler quelques difficultés qui lui semblent particulières, ses prises de position et ses actions ne sont pas comprises ni acceptées par l'entourage immédiat ou lointain. Par exemple, lorsqu'un seul homme rassemble sa ou ses conjointes et ses enfants pour exploiter une partie de la terre, chasser et pêcher séparément des partenaires du cercle patriarcal ou matriarcal, les réactions sont vives à leur encontre. "Qu'ils se détachent des leurs ; ils ne pourront ni partir ni s'installer ailleurs". Allusion faite aux refus et oppositions effectués par les habitants vis-à-vis de telles initiatives.

Les inégales superficies des champs et l'inégale abondance des produits agricoles provoquent certaines rivalités. Les propriétaires des petites parcelles de culture se sentent dévalorisés ; il se croient réduits comme les limites de leurs exploitations volontairement désirées par les chefs de famille de la parenté dont ils sont les premiers gardiens. Cette opposition apparaît autant dans les paroles de réprobation, fatalité,

1. (Cl.) LEVI-STRAUS. *Les structures élémentaires de la parenté...*, 89.

anathème dites au nom des ancêtres que dans l'interruption remarquable des relations ponctuelles. Les promoteurs de cette division donnent l'impression de liberté et de sérénité constantes, mobilisant toutes leurs forces pour les travaux échelonnés des champs. Il faut aussi signaler la manière selon laquelle ces nouveaux cultivateurs apparaissent infidèles aux règles de la division sexuelle du travail agricole. On le constate aisément dans les déclarations suivantes :

"Très souvent, sans aucune exception, les conjoints : mari, épouses et enfants vont tous ensemble pour abattre les arbres, - faire les brûlies, - sarcler, labourer et semer. Alors où est la mesure dans tout cela ?"

Ainsi, interrogeant donc cette fusion de la main d'oeuvre "hétéro-sexuelle", on rend indirectement compte de la nouvelle recherche du profit ménager ou particulier. Cette appréhension est suivie d'une gamme étendue des propos dans lesquels la "jalousie"¹ constitue la médiation entre la défense et l'offense.

Il s'agit de deux types combinés de rivalité. D'une part, les chefs des familles conjugales sont des personnes de vingt à trente ans, donc moins âgés, plus robustes que leurs pères ; ils connaissent cas par cas, élément par élément, toutes les techniques des activités

1. (A.) ADLER. *Connaissance de l'homme, étude de caractérologie individuelle*. PARIS, 1966, 185. Nous disons ou définissons la jalousie dans ce cas précis comme étant un trait de caractère qui s'impose à l'attention des patriarches ou cultivateurs trop âgés, qui se sentent négligés, humiliés, temporairement abandonnés par les fils, chefs de famille plus jeunes. Ainsi, la jalousie se manifeste aux yeux des chercheurs en sciences humaines, comme des comportements et attitudes, des conduites mentales, d'une forme particulière de la tendance à reconquérir la puissance dans la cohésion groupale.

économiques notamment agricoles de la région ou de la zone. Par ailleurs, ces adultes ont régulièrement l'habitude de siéger comme des membres actifs aux assemblées inter-claniques et intralignagères¹ ; -où ils n'ont jamais cessé d'intérioriser des savoirs, et d'exercer à ces occasions, les diverses pratiques relatives aux stratégies politiques, administratives et judiciaires de la localité. Le conflit semble profond mais non évolutif, signifiant un passage des perceptions hétérogènes de quelques membres, - aux usages coutumiers homogènes du groupe.

D'autre part, les patriarches sont des gens trop âgés, approchant ou dépassant cinquante ans ; ils se sentent affaiblis par la suite des exercices excessifs des activités économiques fondamentales. Pourtant, les arguments avancés par les patriarches à l'encontre des chefs des unités familiales, n'explicitent aucunement ce premier constant de nature physiologique.

"Un kani, ou notable twouéré, ne peut avouer que les membres de son entourage l'abandonnent pour des raisons de son état de grand âge", signifiant une baisse de vitalité.

Mais il l'exprime en termes "d'abandon de cette coopérative clanique et lignagère". Ces quelques propos dissuasifs sont destinés non à susciter davantage la réaction des partenaires opposés, mais à dissuader, persuader, amener les fils aînés, frères cadets, neveux et petits-fils à oublier ces sentiments et désirs de particularisme familial en cours de développement. Cela amène des perturbations profondes dans la solidarité parentale. Cela notifie le postulat concordant au déclin du pouvoir agraire, comme fondement des pouvoirs concomitants du kani, twouéré, isonga, obyalé et Ebani.

Contre la continuité de l'exercice des activités champêtres en parenté élargie, les fils adolescents sont plus entreprenants et tendancieux que leurs pères (chefs du foyer conjugal). N'ont-ils pas le souci de s'imposer à eux, dans un contexte d'amour filial et de demeurer une main d'oeuvre unique, singulière pour l'exploitation de la famille restreinte ? Ne veulent-ils pas exprimer par là le désir de

1. Ce qui est différent du conseil du chef, kani.

garder pour leur compte les produits récoltés et limiter le partage des revenus ? Les jeunes MBochi autochtones demeurent marqués par les usages coutumiers mémorisés dès l'enfance dans l'exercice des activités économiques inter-claniques et intralignagères ; système "coopératif" à faire préserver pour une transmission permanente. Ils reçoivent la même éducation professionnelle que celle de leurs père , grands-parents, et ancêtres des générations lointaines.

Toutefois, le "schisme" actuel instauré par les MBochi qui semblent s'opposer à la continuité des règles fondamentales de l'économie parentale élargie est rejetée, perçu sans doute, à juste titre comme une remise en question de l'ordre économique traditionnel. Ces gens sont moins nombreux, leurs noms sont connus de tous ; on les désigne un à un comme des éléments sporadiques, dans un ou deux villages de chaque zone de la région. Leur initiative apparaît comme les effets des tentatives d'innovation de "1950", observées précédemment. Leurs conduites jugées déviantes les font marginaliser par le groupe. En outre, et probablement au-delà de ces premières éventualités, un autre modèle de sociabilité touché par certaines attitudes, serait celui exprimé dans le jeu des relations conjugales, comportant une conduite inégalitaire et inférant la distinction des personnes par les conduites.

Devant tant de travaux divers qui se renouvellent chaque jour, quelques épouses, habituées ou non au cadre de parenté maritale, éprouvent un moment d'inquiétude.

Est-ce à dire que cette situation constitue une source de tensions conjugales entraînant des conflits inter-claniques ? Il semble bien, s'il faut en croire la chanson :

*S'installer chez un mari et dans sa parenté c'est des ennuis
Et ces ennuis d'esclavage,
Ils pèsent sur moi toute seule*

*Si je malaxe du manioc
La belle-mère me dit que c'est mal fait
Vraiment les ennuis pèsent sur moi*

*Si je prépare de la viande
La belle-soeur me dit qu'elle n'est pas cuite
Vraiment les ennuis pèsent sur moi*

*Si je prépare de la sauce
Le beau-père me dit qu'elle est trop salée
Vraiment les ennuis pèsent sur moi*

*Si j'apporte le repas
Les beaux-frères me disent qu'il est tard
Vraiment les ennuis pèsent sur moi*

*Si je balaie la cour
Chacun me dit que c'est à refaire
Vraiment les ennuis pèsent sur moi*

*Si je vais puiser de l'eau
Chacun me dit que je n'ai rien apporté
Vraiment les ennuis pèsent sur moi*

*Si je tape sur un des enfants
Mon mari me dit que je suis méchante
Vraiment les ennuis pèsent sur moi*

*Si je demande un service à l'un des siens
Mon mari me dit que suis impolie
Vraiment les ennuis pèsent sur moi*

*S'installer chez un mari et dans sa parenté c'est des ennuis
Et ces ennuis d'esclavage,
Ils pèsent sur moi.*

Outre ces ennuis de travaux excessifs et contraignants que connaît l'épouse, les parents du mari et ce dernier lui-même lui font pression d'une véritable amertume, sinon de toute sorte de vexations qui entrent dans le jeu de ces conflits verbaux.

De même, d'une femme, on dira encore tout net qu'elle ne vaut rien pour la parenté. De toutes, qu'elles sont bavardes et que l'homme ou ceux qui les écoutent se brouilleront avec tous leurs partenaires ; - ils seront isolés par les membres de la parenté et du groupe d'âge. Un dicton populaire est suggestif à ce propos : "On ne doit être ni séduit ni guidé par la parole d'une femme". "Il ne faut pas prêter attention à ce que racontent les femmes ; elles viennent d'ailleurs et vous basculent dans un trou".

Il faut encore noter que ce qui est des querelles entre un conjoint et une épouse, entre celle-ci et les parents de son mari, l'est aussi entre les zones et villages, c'est-à-dire entre les responsables des parentés distinctes. Par exemple, lorsqu'une épouse appelle le père, la mère, le frère ou le neveu de son mari par leur nom, on dira qu'elle manque de respect, elle a commis par là une injure¹. A ce propos, le patriarche du village marital de cette conjointe est tenu à fortiori d'envoyer un message au kani des beaux-parents, lui relatant cette rivalité créée par la fille de sa tutelle. En retour, ce kani, ses notables et les parents de l'épouse doivent répondre à leur homologue, pour lui demander si l'insulte tenue par leur fille est bénigne ou non, si elle n'est qu'un échange ordinaire entre elle et un partenaire de son âge. Dans le cas contraire, si cette insulte est adressée à l'égard d'un ancien, homme ou femme, fût-il étranger ou membre de la parenté du mari, les parents de cette conjointe doivent réduire le conflit.

Dans un délai très limité, cette épouse peut être rappelée au village natal, où elle devra subir critiques et conseils, portant sur l'image de marque, l'identité de la zone, du village, de la parenté et de sa propre personne qu'elle abîme de l'extérieur, plus précisément en milieu marital. Quelques parents peuvent mêmes chasser leurs filles

1. (G.P.) MURDOCK. *De la structure sociale*. PARIS, PAYOT, 1972 . 93-94.

qui se comportent de manière anormale, les décevant en mariage par ses excès de langage. Pourtant, l'insulte ou l'insolence quoiqu'adressée à une personne plus âgée ou plus jeune, parente par alliance ou non, n'est pas toujours répréhensible ; elle peut être la juste protestation contre la situation qui est faite. Mais, est-ce que cette acceptation peut convenir dans toutes les sociétés ?

L'imposante éducation professionnelle traditionnelle MBochi présuppose que toutes les attaques par des propos outrageants ont la même gravité, dangereuses pour la cohésion du groupe et l'équilibre des personnes.

Un homme, un garçon qui se font traiter de sot, d'imbécile, de bon à rien, de voleur par une femme, une fille, pire encore par une personne moins âgée entraîne la catastrophe. Un autre seuil de "non-retour" sera franchi si l'on s'en prend au sexe de l'adversaire¹ et plus encore au sexe des parents qui vous ont mis au monde² : cette injure ne se pardonne pas. Par exemple, à Kallanga de la zone d'ollée, sous le coups de la colère, on a vu un frère aîné tuer son frère cadet qui l'avait insulté en public. Dans d'autres villages des zones voisines, dix ans après, certains membres de la parenté se cherchent encore "chicane" à cause des injures.

La liste des injures peut être longue ; celles-ci engendrent rancune, indignation et malédiction. Les conflits apparaissent davantage dans la suppression des relations filiales. Si l'on en revenait au cas précédent, on a vu des filles se séparer de leur mère insulteuse ; elles l'abandonnent soit lors de la séparation, soit pendant le divorce. Cependant, cet acte est rare, car la malédiction de la mère rejetée suivra nécessairement le cours et viendra perturber la vie des filles

-
1. Entre femmes, on dira "ignôh, ognourou, ékièlè la mâ", ton vagin est humide, "boueux", ton vagin pourri. Une femme dira à un homme : "ikara wolo", ta verge est molle, trop courte et maigre ; elle ne "vibre" pas.
 2. "ikara la teyi épfoa", verge impuissante de ton père, "ékièlè a ngoo a non", la vulve de ta mère.

indignées mais aussi ingrates : c'est la difficulté majeure de leur épanouissement : l'adolescence peut être mauvaise, les garçons ne pourront plus demander leur main en mariage et leur fécondité sera douteuse. Il faut des actes graves, sans issue de réconciliation inter-clanique et intra-conjugale pour qu'on en arrive à cette extrémité.

Mais il est d'autres démarches qui associent la malédiction, c'est-à-dire "mauvaises formes pensées" à une technique d'empoisonnement à distance : la plus célèbre d'entre elles est connue dans la région d'Ollombo sous le nom de *iboû*.

En effet, s'il est difficile de préciser l'étymologie du terme *iboû*, on pourrait lui donner une équivalence, le composer sous forme d'un "bravo timide, froid", qui ne veut pas dire applaudir, mais plutôt jurer pour désapprouver. Il signifierait donc "désapprouver l'épanouissement de l'être".

Les techniques utilisées sont diverses. Chez les MBochi, quand une mère veut maudire une fille ou un fils, elle se met toute nue ; assise sur une natte où elle s'écarte les cuisses en face du feu, en pleurant et en prononçant le nom de l'enfant concerné : cela connote que la mère veut du mal à cet enfant, "en le réintruisant imaginativement dans le ventre par le même chemin qu'elle l'avait mis au monde".

Ailleurs, pour maudire ou tuer une personne à distance, l'envoûteur peut prendre une flèche qu'il trempe dans le venin de vipère. Ce dernier doit prendre de grandes précautions car il peut avoir le bras paralysé ou même mourir s'il est insuffisamment formé. Il dirige ensuite cette flèche sur un bananier en disant le nom de l'ennemi qu'il veut tuer Ainsi, introduit dans ce bananier, le venin se change en insecte : abeille, mouche ou fourmi ; celle-ci se rend à l'endroit où se trouve la victime, se pose sur elle, y déposant le venin ou l'injectant à la suite d'une piqûre. La mort est parfois instantanée .

L'ensemble de ces pratiques et de ces croyances recouvre un monde d'autant plus redoutable qu'il se laisse moins saisir et qu'il est souvent le secret d'une personne, l'apanage de chaque clan et lignage supposés puissants. Cela constitue un autre versant de cet univers

élaboré plus ou moins par l'inconscient du groupe pour répondre à des questions apparemment insolubles et pour apporter des moyens ou réponses utiles à la réduction des conflits. Cette totalité de régulation qui se présente sous des volets divers, enchaînés et complétés constitue le résultat des usages coutumiers de l'éducation professionnelle traditionnelle. Elle favorise alors une harmonie personnelle, puis une cohésion entre plusieurs clans et lignages de la région.

Les procédés employés désignent essentiellement une méthode informelle de stimulation et d'initiation ; elle relève d'un exercice constant et tenace de reprise perpétuelle des notions de l'harmonie clanique, lignagère, et d'emploi continue des savoir-réguler les conflits pour maintenir l'égalité des personnes et des groupes. Cette méthode didactique se renouvelle en des lieux précis de rassemblement où l'initiative des aînés remet au point les usages coutumiers, pour empêcher "l'éclatement" du groupe en fractions antagonistes, qu'il soit d'un clan, d'un lignage, d'une famille conjugale ou d'un groupe d'âge, dans une population zonale ou villageoise divisée entre innovateurs, attentistes et conservateurs. Dans cette acceptation, la méthode didactique formelle se confirme davantage ; elle apparaît profondément à travers la conscience de chaque individu ou partenaire en situation de conflits socio-économiques. C'est pour cela que le groupe ne cesse de poursuivre les objectifs habituels et prégnants de cette formation originale, exigeant une acquisition soutenue, efficace des savoir-faire traditionnels et une éducation authentique des conduites, attitudes et représentations mentales propres à la tribu.

Dès lors, si ces composantes d'autoformation éducative connotent la manière de stabiliser la cohésion sociale qui recouvre la totalité des éléments indispensables au fonctionnement global de la tribu, c'est dire que ces modèles de l'union ont un rôle sublime que l'on pourrait exprimer en termes d'objectif différé ; celui de la réduction des conflits immédiats et latents, tels qu'ils sont habituellement d'abord opérés, ensuite réprimés, transformés et équilibrés pour préserver cette forme de démocratie locale ou tribale, à la fois hiérarchisée et directe, volontairement instituée et reconnue par tous les membres des parentés élargies et des groupes d'âge qui se déterminent dans la reproduction de leur société, tout en évitant la polarisation

des forces destructives, issues de l'environnement extérieur ou produites à l'intérieur du groupe.

Les contenus des enseignements diffusés correspondent aux objectifs visés de cette formation - éducation qui a permis la réalisation de cette "affirmation de principe à travers lequel" le groupe tribal "identifie et véhicule ses valeurs"¹. Le programme de ces enseignements porte sur les divers cas de crise et s'articule autour de la régulation des conflits : de l'apprentissage des règles, des usages et coutumes prédisposés pour pallier les oppositions, les divergeances et rivalités et, pour trouver des convergences en écartant apparemment la volonté de domination des uns et anéantir les actes de violence des autres ; afin d'instaurer une forme de connivence originale. A ce modèle de transmission des savoir-organiser les cérémonies et les débats rituels séparés, pour des discussions intergénérationnelles, - succède l'apprentissage des pratiques par des expériences claniques ou lignagères indispensables ; elles permettent à chacun des habitants de savoir la position ou le rang qu'il occupe dans l'espace géo-social de la tribu. Cela évoque un moyen durable de continuité et de maintien des habitudes déjà passées dans les moeurs, collectivement admises comme des choses qui ont réussi en assurant un aspect de stabilité au fonctionnement social et à la survie des personnes.

D'autres enseignements concernent l'affectation des postes et la distribution des pouvoirs entre quelques personnes plus âgées de chaque groupe. Ils renseignent sur les rites du choix et de la désignation des candidats susceptibles de soutenir la perpétuation des modèles de la cohésion sociale pour laquelle on voudrait préserver l'efficacité des compétences techniques, relationnelles, individuelles et collectives. Il s'agit de transmettre et intérioriser le fonctionnement hiérarchique des lignages et des clans, ayant un patriarche ou "kani", représentant une partie de l'espace, l'ensemble des biens communautaires et la variété

1. (G.) DE LANDSHEERE / V. DE LANDSHEERE. *Définir les objectifs de l'éducation*. LIEGE, THONE 1975, PARIS, Presses Universitaires de France, 1975, 293 pp.

des notables, chefs de famille conjugale et autres membres de la parenté qui organisent et participent solidairement à la vie d'un et/ou plusieurs villages. En cela, quoi que dans toute l'étendue régionale, il existe des clans ou lignages dominants et dominés, il faut cependant noter la supériorité de certains hommes dont les qualités particulières font d'eux des "êtres signés et datés"¹, pour souligner implicitement leur accession à l'élitisme local.

La dimension psychologique de cette autotransmission des savoirs fait apparaître que le groupe est conscient de se donner sans cesse des moyens de protection contre les agressivités externes et internes ; notamment des comportements, conduites et attitudes provenant des tribus voisines, troublant l'ordre des usages coutumiers acquis. En outre, ici comme ailleurs, pour garantir la stabilité des relations interpersonnelles originales, les gens refusent toutes sortes d'innovations endogènes et leurs promoteurs, l'agressivité des nouvelles techniques et les compétences de leurs auteurs minoritaires. Et ainsi un désir autarcique de la majorité des membres autochtones "est communiqué à la minorité" qui tente de remettre en question la diversité des techniques et savoirs traditionnels ; "cette minorité se rallie finalement à l'opinion de la majorité"². Ce qui prouve l'authenticité de la cohésion tribale.

Cependant, cette union sociale relève elle-même de la distribution verticale et horizontale des pouvoirs aux chefs des unités familiales et à leurs membres, surtout aux hommes qui, eux aussi, manifestent les sentiments d'être élevés au sommet de la hiérarchie clanique ou lignagère, plus précisément pour succéder à cette personne ou ce patriarche qu'ils ont unanimement choisi et désigné, après avoir contrôlé ses différents statuts, ses comportements, attitudes et conduites ;

1. (P.) FREIRE. *L'éducation : Pratique de la liberté* (4ème éd.) PARIS, CERF, 1971, 40.

2. (M.A.) BANY / (L.V.) JOHNSON. *Dynamique des groupes et éducation*. PARIS, Dunod, 1969, 148.

notamment ses savoir-faire et savoir-être relatifs aux attentes de sécurité et de paix personnelles et groupales.

Enfin, cet ensemble quadripolaire recouvre singulièrement et globalement les éléments précis de finalité socio-économique d'enseignement programmé, de schéma mental et de procédé didactique, tous organisés en système clos d'éducation professionnelle collective, perpétuant les usages coutumiers propices à la cohésion tribale, particulièrement par l'apprentissage de la régulation des conflits.

CHAPITRE CINQUIÈME

LES PERCEPTIONS RELIGIEUSES ET LA TRANSMISSION DES

ACTES MYTHIQUES

Ecoute plus souvent
 Les choses que les êtres
 La voix du feu qui s'entend
 Entends la voix de l'eau
 Ecoute dans le vent
 Le buisson en sanglots :
 C'est le souffle des ancêtres.

Ceux qui sont morts ne sont jamais partis,
 Ils sont dans l'ombre qui s'épanouit.
 Les morts ne sont pas sous la terre :
 Ils sont dans l'arbre qui frémit,
 Ils sont dans le bois qui gémit,
 Ils sont dans l'eau qui coule,
 Ils sont dans l'eau qui dort,
 Ils sont dans la case, ils sont dans la foule,
 Les morts ne sont pas morts

BIRAGO DIOP

Texte tiré de *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache*. PARIS, Presses Universitaires de France, 1948 - 144.

Si les fonctions socio-économiques précédentes sont les moyens concrets pour assurer l'existence et la survie de la tribu MBochi, elles ne se séparent pas de leur dimension "méta-sociale". L'intégralité de la vie humaine exige à la fois tangibilité et imaginaire que valorisent les perceptions religieuses unifiées et unifiantes.

Dans ce sens indiqué, les indiens de cette activité culturelle connotent des conduites et des représentations mentales¹ quasi journalières. Les MBochi les manifestent régulièrement dans la diversité des actions effectuées et des objets manipulés : - offrandes apportées aux génies tutélaires avant l'appropriation d'un espace d'habitation et l'exécution des travaux quotidiens, sang d'animaux que l'on fait couler au pied d'un arbre, statuettes noircies et accrochées sur un mur, rites mystérieux que l'on célèbre discrètement dans un bosquet, dans une plaine ou dans une plantation, autant de signes par lesquels dans l'intimité des maisons ou sur la grande place du village, continuent de s'exprimer les valeurs symboliques, indispensables à la vie religieuse de chaque personne et de la collectivité. Quelqu'un part-il pour un voyage à l'étranger, une fille va-t-elle rejoindre un époux au foyer conjugal, on donnera en secret un petit fétiche, unealebasse de vin de palme aux parents vivants et morts afin que son séjour soit sans aucun obstacle. Un individu est-il malade ou décédé, on cherchera à connaître le sorcier envoûteur ou à le réconcilier avec les ancêtres offensés. En effet, partout, les gestes et les signes ne manquent pas à qui veut saisir davantage cette transmission coutumière des actes mythiques aux origines lointaines. Il s'agit d'observer et de rendre compte des variations et des constances de l'imagination collective, perpétrées par les usages coutumiers d'éducation professionnelle en société traditionnelle.

"Depuis leur installation sur l'espace régional d'Ollombo"², les habitants ont sans doute rencontré une situation économique très difficile à dominer. Ce faisant, dans chacune des trois zones, la mort, la maladie,

1. E. DURKHEIM . *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (4ème éd.) PARIS, Presses Universitaires de France, 1960, 141 ; souligne opportunément que "toute religion est composée des représentations et pratiques rituelles".

2. cf. au chapitre traitant de l'appropriation de l'espace morpho-écologique et les origines des populations de cette étude.

la faim, la constitution de la hiérarchie parentale, l'orientation de l'éducation de chacune et de toutes les générations et, autres événements malheureux ont probablement permis aux gens une attention très soutenue¹. Partout, du nord au sud, de l'est à l'ouest du pays, tant de forces créatrices, d'images, de rêves ont été investies dans les pratiques quotidiennes.

Ces indications sont particulièrement suggestives pour une approche historique qui rappelle les faits observés précédemment, et ceux de la fondation du premier village MBochi, notamment ceux qui se rapportent à "l'ancêtre NDinga". La réputation de cet ascendant n'est plus à faire ici et les gens n'oublient pas d'approuver ses connaissances religieuses. Personne n'ignore qu'au commencement, NDinga était le seul possesseur du savoir cosmogonique. Dans tous les domaines, en particulier ceux qui constituent les dimensions religieuses, son art, sa subtilité intellectuelle, son imagination pour "maîtriser l'univers naturel et social". Il paraît que cet ancêtre savait *"invoquer la formation et la dissolution des nuages, faire bouger le ciel et le calmer, attirer dans la région les animaux, poissons et autres biens de subsistance. De même, il fût le seul compétent pour guérir les maladies, épurer les coeurs des gens, dénoncer et arrêter les effets nocifs des sorciers"*. C'est ce qui a sans doute fait l'objet de ce culte tribal dont la renommée croissante dépasse les limites de chaque zone et village de la région.

-
1. cf. à ce sujet la préface de Georges BALANDIER à la réédition de l'oeuvre de R. HIERTZ *Sociologie religieuse et folklore* ; PARIS, Presses Universitaires de France, 1970, ; il dit : *"Un étrange dialectique gouverne les rapports entre la souffrance vécue des hommes et l'image de la mort qui en constitue le refus et la réponse. Plus cette souffrance est intense, désespérante et sans remède, plus le système symbolique qui l'annule est riche, nuancé et subtil"*. Cette approche théorique confirme les faits pratiques observés par l'historien Ch. ANTA-DIOP.

Nations nègres et cultures

L'auteur souligne rigoureusement que l'installation des Noirs actuels de l'Afrique Centrale s'est faite sous le coup de

plusieurs dangers : "... Beaucoup d'hommes en effet, meurent seuls, sans enfants ni amis, sans parents ni alliés. Il y a ceux qui meurent de faim dans les abris. Il y a aussi ceux qui, talonnés par la misère sont morts sur la route de l'exode infinie. Beaucoup d'entre eux meurent, disparaissent sans que personne ne sache ni où, ni comment. Ainsi, dès que quelque part retentit la loi divine de la religion, même celle d'Osisis et d'Hercule (allusion toutefois faite sur l'origine égyptienne des Noirs d'Afrique Centrale), ces Nègres se ressaisissent pour obtenir de Dieu la lumière de la vie". Est-ce pour confirmer ici qu'en société MBochi, ces pratiques religieuses ou mythiques sont restées identiques, semblables ou divergent-elles de celles des autres régions voisines ? Même formulée en dehors du texte, cette hypothèse mérite d'être explorée.

Le secret des origines des perceptions religieuses appartient donc à cet ancêtre MBochi qui, transmet lui-même les actes mythiques à ses descendants directs et la mémoire tribale reconnaît dans cette fonction globalisante, la spécificité dominante de chacun. On dit couramment que du vivant de son ascendant, le premier fils de NDinga savait déjà attirer ou suspendre la pluie et la foudre. Après la mort de son père, ce fils aîné construisit une case à l'entrée du village, au bord d'une source d'eau intarissable, claire et contenant des pierres polies. Cet endroit était appelé "étongo a kiéli-kiéli" ou "source universelle de la vie". Aujourd'hui encore, certains féticheurs MBochi, en particulier ceux des zones d'Ollée et d'Illanga, ont volontairement choisi de construire un village au bord d'un cours d'eau à cette ressemblance ; d'autres au contraire continuent de se rendre à ce premier lieu pour puiser de l'eau et se procurer quelques matériaux indispensables à la "maîtrise du ciel". Prêtre de l'espace, des pratiques liées aux perceptions religieuses et de la transmission des actes mythiques, chacun des habitants comme tous les MBochi les connaît et veut s'approprier les êtres et objets naturels par des rites de caractère magique.

Deux autres descendants de ce même ancêtre choisirent eux-aussi, dans cette polyvalence professionnelle acquise, de privilégier chacun un domaine précis.

L'un fonda un village et construisit une case appelée N'déyi a Kinda" ou "case observatoire" au centre. Il y introduisit de nombreuses choses : noix de kola, cires, têtes de poissons, os d'animaux d'une telle diversité d'objets qu'il savait habilement manier comme le faisait son père défunt. Ces matériaux symboliques de l'univers qui constituaient au départ le témoignage des premiers émerveillements du troisième fils de N'Dinga étaient connus dans toutes les zones, voire au-delà de la région pour déceler les auteurs des événements malheureux de la communauté. Ces pratiques de dévination ou du "troisième oeil" "missi a ba", prirent une ampleur considérable¹. Cependant, elles ne se seraient pas poursuivies et maintenues si de son vivant, le "grand" N'Dinga n'avait pas élaboré ni transféré à l'un de ses successeurs les rites intermédiaires, assurant un canal ininterrompu entre le monde des vivants et celui des morts.

Le troisième fils se rendant compte de la gravité des situations d'avant, pendant et après la mort, se sépara des autres membres de la famille. C'est ainsi qu'il continua de poursuivre comme son procréateur l'organisation des diverses démarches, des comportements, conduites et représentations que le système de la mort recouvre globalement. Dès lors, aucun MBochi ne semble méconnaître ni désapprouver les compétences de ce descendant par des faits concrets et imaginaires de première dérivation. Ignorer cette évolution et cette volonté créatrice serait un danger pour chacun des habitants actuels. Ces mythes propres à la mort y sont d'ailleurs mélangés à ceux qui constituent d'autres dimensions de la communauté, à la fois perdant et gardant leurs particularités.

-
1. Parmi les devins les plus réputés de pays MBochi, on a conservé le souvenir de Nguékoo du village Essami (Endolo) de la zone d'Ollée, sous-zone Assoni a Kolo. Les exploits de "vue secrète" de ce notable défunt, tels qu'ils ont été manifestement opérés par son fils Ambéndé, ont encore une influence considérable dans la région. Nous reviendront sur ce point anticipé.

Ainsi, comme d'autres régions du Congo, le pays MBochi continue-t-il d'offrir une grande diversité de perceptions religieuses et d'effectuer la transmission des actes mythiques, décelables à travers la diversité des lieux où s'accomplissent les actes culturels de la vie individuelle, lignagère et clanique.

Il semble que l'importance accordée à l'appropriation de la surface morpho-écologique multiforme est le signe de l'unité de la tribu et le lieu privilégié de sa religiosité ou même de ses comportements et conduites magiques. Partout, sur et dans les plateaux d'Ondinga, les collines d'Ollée et les plaines d'Illanga, de nombreux lieux géographiques sont censés conserver des objets rituels, dont la mémoire est transmise de génération en génération. Les habitants manifestent cette présence tutélaire par la tenue d'honneurs réguliers.

Dès lors pour choisir l'emplacement d'un nouveau village et avant de quitter une première localité délabrée, les gens ainsi concernés par ce déménagement savent le discret appel que le chef du clan adresse aux notables de l'entourage. Deux hommes aînés du groupe sont désignés pour préparer le projet. Ils peuvent se rendre sur le sommet d'un plateau, sur la pente d'une colline ou à l'orée d'une plaine portant le nom d'un ancêtre commun. En ce lieu-dit, ces envoyés vont fixer un rendez-vous avec cet ancêtre en ces termes :

"Votre successeur nous envoie pour vous dire qu'une conversation sérieuse aura lieu entre lui et vous. Nous vous assistons. Voulez-vous prévenir votre entourage, afin de ne pas vous déplacer pendant ces prochains jours".

Ces délégués ne sont pas tenus de révéler le jour et l'heure de la rencontre ; de peur qu'un échec du rendez-vous n'entraîne des conséquences graves, provoquant soit une paralysie des organes physiologiques, soit une mort subite de l'un ou de deux messagers. "Il ne faut jamais, au grand jamais, immobiliser inutilement les morts, surtout les ancêtres". Cependant, il est d'avance connu des vivants comme des morts qu'une telle rencontre se fait d'habitude de très bon matin, de préférence après une nuit où il a plu. On sait toujours que la pluie purifie, ramène la nature et les esprits des vivants et des morts à "l'unisson", en une seule et même disposition plus paisible et calme. La pluie symbolise la non-violence, la non-agitation, la fécondité.

Le jour venu, avant le levée du soleil, le patriarche ou le matriarche et tous les membres du conseil du clan se dirigent vers le lieu indiqué ; ils apportent avec eux unealebasse de vin de palme et se réunissent autour d'un grand arbre le plus connu de la place. Assurément, ce bois sera un protecteur puissant, incorporant de manière imaginaire les mystères de cet "ancêtre-maître" de la place et des personnes fidèles à eux¹. Le chef du groupe fait une prière pour la circonstance :

"Oh ! vous grands êtres (les noms des ancêtres), vous gardiens du monde que j'hérite de vous ; nous venons vous supplier de nous autoriser de bâtir notre village, votre village avec vous. Nous voulons habiter cet espace parmi vous. Montez autour de cet espace des murs de protection, afin que partout, les forêts, savanes et plaines, les eaux et autres parties de cette terre soient invincibles et invulnérables aux malheurs internes et externes. Que ce village soit très peuplé, riche et influent à l'égard des clans et lignages voisins". Ainsi,

par cet appel mieux qu'une simple prière, les MBochi évoquent le besoin de dominer la nature qu'ils ont toujours considérée comme le produit et le support des forces invisibles. En outre, pour maintenir davantage ce contact et demeurer liés aux ancêtres et agir ensemble avec eux, afin d'apaiser ou d'éliminer les contraintes de la vie quotidienne, le patriarche dit à un notable de servir un pôt de vin². Ce premier "tour" est versé au pied de l'arbre symbolique. Si ce vin pénètre le sol, sans la moindre bavure

-
1. (J.) CAZENEUVE . *Des métiers pour un sociologue*. PARIS, éd. France-Empire, 1978, 30. Ce culte des arbres qui ont atteint leur pleine croissance en des endroits précis est celui que les MBochi nomment mwouéré (sing.), mwiéré (pl.) a nguissi ou sacrés. Ces bois sont des êtres mythiques, patriarches ou matriarches transformés en arbres gros et géants, au feuillage épais ; ils symbolisent l'immortalité après la mort de ces personnages éminents de la parenté.
 2. (B.) HOLAS. *Les Dieux de l'Afrique Noire*. PARIS, Paul GUEUTHNER, 1968, 13. Il dit : "Pour résoudre les problèmes pratiques de l'espace socio-économique, les hommes archaïques cherchent des moyens énergiques dans un réservoir spirituel qu'il convient de définir des mots transcendance ou sacré".

à la surface, cet ancêtre et son entourage ainsi invoqués et honorés ont prouvé qu'ils ont exaucé la demande. Chaque messager peut se réjouir de cette confiance invisible, et ensemble ces notables boivent ce vin dans un silence très strict. Etant pratiquement impuissants à s'abstraire à la fois du réel et du sur-réel, ces gens méditent au fond du coeur, mettant essentiellement la dimension psychique la plus subtile en intense activité. Chacun est tenu de projeter sur cet espace désiré, des réponses concrètes, significatives au message des ancêtres envoyé à tous les partenaires de la parenté ou de la communauté villageoise et à sa rationalité.

Par ailleurs, d'une manière générale et dans des conditions particulières, par exemple pour prouver encore cette relation affective et sentimentale réciproque entre l'espace et les habitants, les ancêtres défunts représentés eux-mêmes comme les éléments de cet espace multiforme, viennent transmettre leurs messages aux vivants par des rêves. Ils se plaisent à communiquer à quelques personnes fiables les dangers concernant l'emplacement choisi pour la création du nouveau village. Il s'agit parfois de tout l'environnement, des obstacles à surmonter pendant les saisons de pluies et les saisons sèches, des sols défavorables aux tâches agraires, des forêts, brousses et plaines déconseillées pour la chasse, des eaux nuisibles à la pêche. Ces endroits sont considérés comme les habitations des "fantômes"¹, des morts revenants, ikalé, ikwoué. "Ce sont des êtres maudits, étourdis par le mauvais sort de leur propre mort ; ils sont réputés hostiles à la survie des habitants, à la prospérité socio-économique des villages, des zones et de la région".

-
1. Par analogie aux représentations que les M^BBochi se font des mauvaises âmes, les Ba-Kongo au sud du Congo croient que "*le fantôme est la forme particulière de l'âme. Il s'agit de l'apanage des morts qui, généralement ne sont pas entrés au royaume des âmes*". Que pouvons-nous tirer d'une telle information ? La raison de ce destin est que le plus souvent ces gens n'ont pas reçu une éducation professionnelle traditionnelle adéquate et, ils n'ont certainement pas été épanouis de leur vivant dans la société. Cette explication, si elle est la plus convaincante, concorde bien avec cette suivante déclaration des Loango, à l'extrême sud du Congo :

"Les âmes des gens morts sans avoir au préalable compris et maîtrisé les techniques pluridisciplinaires ou multidimensionnelles de la société, deviennent inévitablement des revenants, des esprits errants, pour réapprendre ou combler les lacunes de leurs savoirs. Mais ce retour invisible aux yeux des profanes ne se fait pas sans danger. Ces revenants font peur aux vivants de leurs groupes de réintégration anonyme ; ils leur causent des cas de possession". Ainsi, dans ce même sens, comme le perçoivent ces croyants, les Ba-Téké voisins des M'Bochi révèlent que "les âmes qui ont reçu une formation professionnelle polyvalente en milieu traditionnel reviennent rarement". Ce sont des tendances profondes ; mais elles sont propres à chacune des régions, et, par coïncidence beaucoup plus significatives ; elles renvoient aux origines de provenance de tous les habitants du Congo ; ces tendances sous culturelles qui se présentent à nos yeux comme des cultures homogènes, semblent se rejoindre ici et là, les unes des autres, marquant intensément et rigoureusement ces perceptions de la vie religieuse et la transmission des actes mythiques si importantes qu'il convient d'observer, de décrire et de rendre compte avec prudence dans un domaine très délicat comme celui des sciences de l'éducation.

Les femmes les plus âgées souvent veuves des ancêtres défunts, "héritées" par les patriarches vivants, excellent dans l'art de raconter et d'interpréter les songes, de les traduire dans la réalité par les techniques usuelles des champs de cultures et des jardins potagers. Parmi les espèces culturales, certains comme le bananier - "éléphant - violet", le safoutier - "pintade", le kolatier - "panthère" sont souvent mieux entretenus que d'autres. Leur état de croissance qui révèle la nature spécifique de leurs fruits est perçu comme une manifestation concrète des forces supérieures. Celles-ci témoignent de la présence des "ancêtres-Dieux" ou "Dieux-ancêtres" dans les plantations. Les hommes récupèrent cette imagerie et s'attribuent la gloire d'y attacher des ordalies pour établir des interdits diversifiés, empêchant de consommer les fruits, de toucher et d'arracher volontairement la moindre substance de ces plantes. Ils cueillent eux-mêmes les bananes, les noix de kola ; - déchirent les écorces,

extirpent les racines et la sève. Dans ces conditions, les médicaments donnés aux gens affectés par les maladies locales, sont l'occasion d'apprendre à chacune de ces personnes malades ou non, quelque chose d'elles-mêmes, de leur imagination individuelle et collective. Cette même imagination apparaît comme un "effort d'une grâce des ancêtres défunts". Elle est imprimée dans la mentalité individuelle et groupale, comme une "expérience" coutumière, toutefois créée par "une alliance" : celle d'un MBochi, son clan ou lignage avec un ou plusieurs ancêtres¹.

En outre, cette imagination tribale donne également lieu à des rites religieux en rapport direct avec quelques valeurs éminentes, entretenues constamment comme des valeurs symboliques attribuées aux lieux, arbres et animaux ; - aux saisons et aspects climatiques et géographiques, en fonction desquels s'exercent habituellement les nombreuses et différentes activités économiques, comme pour souligner une acquisition surnaturelle des savoirs techniques instaurée par les ancêtres. Dans chacune des trois zones de la région, on note par exemple que Ngébili a composé le nom de son village à partir de son nom personnel : "Essébili ya Ngébili" ou "Ngébili mā Essébili" (zone Ollée) ; - "Ngalébayé - Osso ma Okondo" ou Okondo a Ngalébrayé - Osso" (zone Ondinga) ; - "Ngambé - Ndongo a ma Ondza - Ndonga" ou Odza - Ndongo a Ngambé - Ndongo" (zone Illanga). Cependant, si ces noms particulièrement composés désignent aussi les villages et les gens qui y habitent, il faut souligner que chacun recouvre un clan et des lignages spécifiques, tous rassemblés dans la grande parenté Ndinga (sing.), Andinga (pl.), prédisposée par l'ancêtre mythique Ndinga. D'autres patronymes composés comme Ondongo-Ekolo, Itoua-Oboyi, Kanga-Olongo et Olépfa - Olongo ; Mbossa - Ipfoya, Nianga - Lèka, Ossepfi - Amboua et Ekourou - Mboua, Ngatsé - Tsala ; - Ngala - Etongo, Ngala - Dzanga, Ndey - Dzanga et Tsama - Okiessi, montrent pertinemment cette rationalité relative aux mystères accordés aux plateaux, collines et plaines ; - aux marigots et marais ; - aux saisons de pluies et saisons sèches de cette région. Chacun a aussi l'usage d'être désigné par un nom personnel composé avec celui d'un élément de la végétation. Par exemple, Elénga - Lékumu, Olépfa - Opfimbi, Mbola - Ibondzi ; Ngatsé - yandza,

1. (H.) DESROCHE. *Sociologie de l'espérance*. PARIS, Calmann. Lévy, 1973, 18.

Itoua - Okouélé, MBongo - Bouma, Tsono - Oléngué selon les bois les plus connus du village ou de la zone. Ces usages sont encore plus significatifs par les représentations que les MBochi se font de leur personnalité, en rapport étroit avec les mammifères ou autres animaux comme panthère, singe, sanglier et biche ; - pintade, épervier, hirondelle et pigeon ; - crocodile, caïman et tortue ; - crevette, carpe et anguille. Ainsi, on dira par exemple, Kanga - Ngwoué et Ibara-Ngwoué "Kanga - panthère et Ibara - panthère", Okandzé - Engoualé et Kandza - Engoualé, "Okandzé - pintade et kandza - pintade", Ibara - Mbémbé et Ngadoua - MBémbé, "Ibara - épervier et Ngadoua - épervier", Ngambomi - Ongomi et Tsama - Ongomi, "Ngambomi - crocodile et Zsama - crocodile", Ngakala - Gnyombo et Ngala - Gnyombo", Ngakala - Anguille et Ngala - Anguille" ; tout cela pour manifester le désir de posséder ou d'incarner les qualités qu'on estime supérieures chez un animal, un oiseau ou un poisson, mais que les personnes ne possèdent pas. Le fait qu'une panthère soit lente et forte, en bondissant énergiquement à des hauteurs très élevées et impressionnantes ; - le fait qu'un singe monte habilement aux cimes des arbres ou qu'un épervier plane librement dans l'espace et parfois s'enferme dans les nuages ; - qu'un caïman, un crocodile, une carpe, une crevette vivent toujours dans les eaux et du contenu de celles-ci, toutes ces pratiques constituent chez les MBochi une interprétation allégorique, donnant à chacun et à tous des croyances cachées, des dispositions psychologiques propres au mysticisme. Cela connote les procédés d'élargir l'identité des personnes par l'univers spatio-temporel. En d'autres termes, l'appropriation de l'espace multiforme se fait selon les manières d'imprimer les noms des personnalités sur tous les lieux-dits, et également par l'acquisition abstraite des forces et "compétences" que possèdent d'autres espèces sauvages qui peuplent et animent de loin ou de près cet espace multiforme.

La transmission des actes mythiques de la société MBochi se déploie par d'autres formes de pensées selon les usages par lesquels les gens tentent d'orienter les intempéries. La venue ou l'arrêt de la pluie, le prolongement ou l'écourtement d'une saison constituent les références des représentations aussi significatives que les expériences réelles. Toutefois, s'il arrive que les arbres des forêts champêtres ont été abattus et brûlés, que toutes les prédispositions pour labourer la terre et procéder aux semences soient effectuées, sans qu'une pluie ne tombe pour favoriser la fertilité des sols, les habitants sont invités à répondre à ce retard par une vénération populaire. Il faut peu de choses pour "appeler la pluie", "indura la mboua". On aurait procuré un pôt de canari, ébéné rempli d'eau

froide, deux cailloux polis, íbwoué, abwoué, trois racines, okanga, ikanga, quelques feuilles, kassi de "bananier éléphant", une corne de biche, "tsèmbé a mboussa" et quelques ingrédients disparates dont les autochtones se réservent de publier les noms ; mais tous ces matériaux ont chacun et tous une lourde signification symbolique. Ils représentent pour le pratiquant et le groupe utilisateur une force qui les habite dans leur entreprise.

Quelle que soit sa composition, tout "ébéné" dont le nom même exprime le contenu, est "la synthèse universelle des choses"¹. En d'autres termes, cet amalgame d'éléments qui composent un ébéné représentent les diverses parties de l'univers. Ebéné comme d'autres matériels indique le symbole du cosmos et le réceptacle des forces qui l'animent. Celles-ci, déjà très puissantes dès la constitution, sont constamment entretenues, augmentées par les rapports reçus au cours des manipulations sacrées dont ébéné est l'objet. C'est dans cette perception particulière qu'il demeure un objet concentré des forces faisant fonction de relais, permettant d'atteindre une puissance "sur-naturelle", un ancêtre cohabitant avec les Dieux ou incarnant ceux-ci qui l'imprègnent de leurs forces, en laissant tomber des pluies abondantes.

Partout, dans toutes les zones, comme par coïncidence, dans les tribus Ngangoulou, Batéké, Moyí et Likouba voisines à la région d'Ollombo, ces pratiques pour attirer la pluie divergent très peu, au point qu'elles se ressemblent toutes. "Le désir d'obtenir les eaux du ciel" pour soi-même et pour la terre se fait sur un ébéné que l'on pose au pied d'un des plus grands arbres au centre du village.

Tout aussi important est la désignation de celui ou ceux qui auront pouvoir d'agir sur ce pôt de canari, et de subir les effets pervers de leurs propres actes religieux.

1. (E.) DAMMAN. *Les religions de l'Afrique*. PARIS, Payot, 1964, 180.

Ce sont en premier lieu les Kani , patriarches ou matriarches du groupe. Ils en sont les représentants naturels et leur élévation à cette hiérarchie sociale est fondée sur leur appartenance à la plus ancienne génération, des vivants, et sur les qualités distinguées qui en font d'eux des personnalités intermédiaires, étant parvenues à la cime des honneurs auprès des ancêtres¹. Le Kani de la parenté étendue offrira donc, au moment des circonstances déclarées de l'année, les noix de kola, des graines de piment² et du tabac. Quelques paroles discrètes, voilées, sont aussi prononcées au nom de chacun et de tous les habitants du village dont ce patriarche ou matriarche est responsable.

-
1. Notons encore pour mémoire que ce personnage, le Kani l'aîné de la parenté n'est pas comme nous pourrions le penser un précurseur ouvrant le chemin du clan ou du lignage ; au contraire, il se situe, selon la mentalité MBochi, à l'autre extrémité de la chaîne des humains ; il appartient au passé. Il est le dernier élément vivant parmi les vivants, à la limite de ce monde et du monde des trépassés. De ce fait, il est toujours indiqué pour assurer la liaison entre le visible et l'invisible, entre l'univers concret et l'univers spirituel ; c'est un centre de focalisation entre les vivants et les morts. Pour des plus amples et profonds renseignements pratiques et théoriques, cf. aux concepts pertinemment élaborés par (M.) WEBER. *Economie et Société* 429-632 ; entièrement consacrés aux "types de communalisation religieuse" (sociologie de la religion).
 2. Les occidentaux ou les non connaisseurs de la société M'Bochi d'Ollombo, pourront probablement confondre ce genre de piments sauvages, jamais utilisés pour des aliments quotidiens, avec des graines de poivre gris. Ces deux condiments correspondent bien tant par la grosseur, la couleur que par leur saveur piquante.

La suite de cette transmission des actes religieux s'explique aisément selon l'analyse conceptuelle des mouvements pédagogiques élaborés par Michel SALINES : "Chaque acte" sacrificiel épisodique qu'entreprend le Kani "s'accomplit, se décompose en des temps successifs, bien distincts ; un temps suit l'autre. Essayer de comprendre et d'exécuter exactement et séparément ces gestes successifs, c'est analyser les mouvements"¹ de cet apprentissage mythique. Tout cela pour le bien de chaque personne, clan ou lignage, autant que pour la fertilité des sols, l'inondation partielle des brousses et des cours d'eau appartenant à tous, heureuses pour les exercices agraires, de chasse et pêche.

Certes, l'utilisation de ébéné obéit à d'autres règles : car non seulement il est une propriété communautaire, mais aussi une médiation individuelle de vénération. Ici, le rang de la génération n'intervient pas, il suffit d'avoir été initié au culte de "ébéné y' idura la mboua", canari pour attirer la pluie.

Cette pratique ne se fait pas uniquement parmi ceux qui, dès leur "troisième âge" ou vieillesse, leur ont été consacrés. Chaque adulte et adolescent peut prétendre à cette fonction. Il suffit qu'une personne de ces générations estime elle aussi devenir un faiseur de pluies. Le postulant apportera avec lui tous les matériaux que doit contenir un ébéné, un ou deux coqs, une anguille vivante, vingt cinq francs (25 F-CFA). En outre, il sera accompagné par un ou deux membres de la famille conjugale qui devront l'assister au cours de l'épreuve, devant le transmetteur qu'ils ont contacté. Le communicant fera cette prière :

"Untel, fils d'Untel, assisté de ses parents (père ou fils, frère aîné ou frère cadet) a apporté ce coq pour obtenir le droit aux compétences et pouvoirs d'attirer les pluies. Au nom de tous les ancêtres propriétaires des ébéné (pl.) et pratiquants d'idura les amboua (pl.) que je les connaisse ou que je ne les connaisse pas,

1. (M.) SALINES. *Pédagogie et Education* ; PARIS, Mouton, 1972, 363.

Untel est venu avec ce coq et cette anguille pour qu'il puisse sacrifier et acquérir comme nous autres des compétences relatives à la pluie et voici les choses qu'on te donne".

C'est alors qu'on les sacrifie. La réponse de ce pôt de canari "reproducteur" sera trouvée dans le calme ou l'agitation du coq et de l'anguille. Si chacune de ces choses meurt sans faire aucun bruit, le sacrifice est agréé et l'ancien ébèné a "produit" un nouveau ébèné, "ébèné ébori ombia ébèné". Si ces deux animaux meurent de manière troublée, on note par là un tourbillon passager ou définitif, et on dira que l'ébèné "communiquant" refuse le postulant. Il faudra qu'interviennent les croyants, les "possesseurs du troisième oeil" pour en connaître les causes. De ces faits, on comprend pourquoi E. DURKHEIM souligne opportunément que, "le mythe se modèle souvent sur le rite afin d'en rendre compte"¹.

La transmission des règles du partage des espèces sacrifiées est exprimée par d'autres rites. La distribution des morceaux du coq et de l'anguille est effectuée entre les gens présents au sacrifice. Ceux-ci sont considérés à la fois comme des personnes compétentes et initiées aux techniques d'ébèné que l'on transmet en célébrant. Mais qu'il s'agisse d'un sacrifice familial, d'un sacrifice collectif aux ancêtres du lignage ou du clan, tous les hommes : vieillards, adultes, adolescents et enfants de la parenté concernés prennent part au sacrifice et au partage en action. Cependant, il n'en reste pas moins qu'aucune obligation ne contraint l'un ou tous les participants à manger la "chaire" sacrifiée ; qu'il s'agisse d'un initié ou d'un professionnel déclaré dans le transfert d'un ébèné par un culte particulier ou d'un sacrifice aux ancêtres.

La répartition des abats dépend de l'animal sacrifié et, également du contenu, de la portée ou de la puissance de l'objet-même de transmission : action d'aménagement de l'espace habité et de la maîtrise du climat ; - purification des coeurs ; - prévention face à un malheur

1. (E.) DURKHEIM . *Les formes élémentaires de la vie religieuse*.
141. "Le culte dérive des croyances, il réagit en elles ...
Inversement, il y a des croyances qui ne se manifestent
clairement qu'à travers les rites qui les expriment".

possible et guérison des maladies. En toute perception, le coeur, otéma, les foies ibaa/abaa, les reins, ènguié/inguié, le cou, kingui reviennent toujours au transmetteur, quand bien même il serait moins âgé que certains participants. Dans le cas d'une chèvre offerte par le "nganga a kinda", pour la protection d'un ou plusieurs villages lignagers, la cuisse droite et la peau lui reviennent obligatoirement. Cet individu est tenu de donner le coeur à son père, les reins à son oncle maternel, le cou au patriarche. Les adolescents et enfants reçoivent la tête : les mâchoires et la langue.

Les femmes et les filles perçoivent leur part de l'animal, mais elles n'assistent jamais au déroulement des épreuves mythiques. S'il leur arrive de vouloir connaître les procédés par lesquels on doit attirer ou arrêter la pluie et la foudre, mwouanza/mwiandza par exemple, elles le sauront par l'intermédiaire du conjoint ou du fils aîné. Mais quelles raisons donner à tout cela ?

Le lien entre la femme et cette partie importante de l'éducation professionnelle régionale lui interdit de savoir ou connaître certains secrets. Mais il est une raison plus déterminante chez les MBochi comme en sociétés Moyi et Likouba du Congo. Les perceptions religieuses et la transmission des actes mythiques constituent le patrimoine spécifique de chaque parenté ; elles sont les finalités de bénédiction du lignage ou du clan. La femme ne saurait à aucun titre, représenter l'un ou l'autre. Elle ne peut être détentrice de la bénédiction des "ancêtres - Dieux" de la parenté qui n'est pas la sienne ; puisqu'elle vient d'ailleurs et partira ailleurs, et qu'elle demeure étrangère dans les lignages et clans de son mari, de même qu'elle reste provisoire dans sa propre parenté d'origine. Cette situation est paradoxale de chacune et toutes les femmes qui, pour les MBochi et leurs voisins qui les reçoivent, représentent la vie et se voient dans le même moment interdire d'autres usages coutumiers, susceptibles d'accroître la polyvalence de la formation féminine.

Sans être opposable aux faits précédents, il est d'un autre ordre, le "itounga", une sorte de talisman représentant l'autre versant de la vie culturelle.

En général, le itounga peut-être défini comme un support matériel que les MBochi utilisent parfois dans certaines de leurs démarches de la vie religieuse. Plusieurs choses de l'univers rentrent en jeu pour fabriquer un itounga : une pochette de tissu raphia, une poignée de terre récupérée au carrefour des chemins du village ou sur la tombe d'un ancêtre, une poudre faite d'une racine et d'un os grillés, pilés et mélangés aux cheveux, aux ongles et quelques gouttes de sang du porteur : bref, autant d'objets isolés, mais cohérents et dont le transmetteur et le récepteur savent exactement la composition. Ces talismans, qu'ils soient petits ou gros, lourds ou légers, ronds ou ovales, gris ou noirs, sont spécialisés mais tous sont perçus comme des condensés redoutables d'énergies, toujours prêtes à se libérer et, ils s'imposent à leurs possesseurs comme des objets de culte. Leur octroi est l'essentiel d'une démarche mythique à valeur propriétatoire ou susceptible de porter chance, de protéger un individu ou un groupe contre les dangers multiples. Veut-on rendre grâce pour un mariage, une naissance, pour une heureuse chasse ou pêche, veut-on concilier la faveur d'ancêtres qu'on a de bonnes raisons de croire courroucés, dans chacun de ces cas, on adopte des techniques concordantes aux actions de grâce, de purification, de protection, d'expiation, après avoir consulté un divin, "nganga a bwanga" si les usages coutumiers apparaissent inhabituels, incompatibles à la situation du moment.

Mais s'agit-il au contraire de prévenir un malheur que l'on pressent imminent : maladie, querelle importante ... ou de s'assurer une chance de réussite à toute épreuve dans une entreprise difficile, alors on doit consulter un voyant et se munir d'un talisman sensiblement différent du premier que les MBochi désignent par "bouéré". Celui-ci peut être public à l'échelle d'un village, il peut-être aussi individuel et ne relever que de l'initiative personnelle.

Il est régulièrement des soins divers, composés de quelques feuilles de quinquéliba, "ondundumbia" ou "indôh", d'huile de palme "ahoura", d'une tête de serpent, d'abeilles "indzouéndzé", d'une noix de kola rouge "ibéssi la tsô" que l'on donne à un paludéen "puma", à un lépreux, "obassi", à un tuberculeux, "ilôhô", etc... Ces traitements, "okiémi/ikiémi" peuvent être donnés aux malades sous forme de potion ou d'injection, après avoir posé une ventouse "pipfé/apipfé" sur la partie affectée du corps. Dès lors, le patient observé ne doit ni refuser de se soumettre, ni cracher en buvant un remède sacré, votif. Chacun de

ces deux actes crée un lien mythique entre le patient et le correspondant invisible, et dans l'ensemble, les MBochi ont toujours appris et compris que ces soins constituent un engagement sérieux. Un malade qui les aurait rejetés, accepterait immédiatement le désespoir et ne se serait pas opposé à la crainte de la mort. Dès lors, il n'aurait pas sauvé "l'intégrité de moi, l'amour postnarcissique de l'égo humain"¹. Cela désigne que cette personne n'a pas encore maîtrisé ou réussi sa vie, qu'elle n'a jamais su porter constamment attention aux choses, aux gens et qu'elle est punie par la haute autorité judiciaire de l'au-delà. L'offrande d'une amulette autour du cou, du bras, du pied ou de la tête s'il s'agit d'une femme : c'est au voyant de dire ce qui convient.

L'apprentissage de ces actes mythiques peut être aussi une démarche collective. En 1960, le Nganga bwanga ou Nganga ékiénga", devin ou voyant a fait savoir aux habitants du village Nguélokassa de la zone d'Ollée, qu'un grand malheur allait fondre sur la localité, à la suite de trois personnes qui se seraient transformées en sorciers, après avoir acheté des fétiches, des gri-gri chez les Moyi et Likouba des régions voisines, pour gâter tout ce qui était bon, harmonieux et cohérent dans le village. Ces fétiches étrangers étaient désignés sous les noms de boa, "mbomo", épervier, "mbémbé" et porte-monnaie magique ou "ékiri a mbongo", tous ayant des incorporations d'esprits. Ils sont en aucun cas des moyens intermédiaires entre les personnes qui les possèdent et Dieu. Et les participants aux rencontres internationales de Baranké ont noté pour confirmer pertinemment qu'au "Gabon et au Congo,

-
1. (M.) SALINES. *Pédagogie et Education*. PARIS, Mouton, 1972, 338. N'est-ce pas ce rejet ou ce refus du remède donné qui caractérise les difficultés imaginaires du patient ? A cette question, Michel SALINES répond : "Ce n'est pas le genre" de dégoût, de rejet ou de refus "qui est difficile, mais c'est cette personne qui est difficile à elle-même Elle se ressemble à un âne qui secoue les oreilles et refuse d'aller. Par humeur, par colère, par peur, par désespoir. Ce sont de telles causes ensemble et tourbillonnent qui déterminent le refus par le rejet".

ces fétiches-sorciers agissent par leur propre force sans aucune référence à Dieu. Leur action se déroule dans le monde des esprits"¹. En général, dans les sociétés MBochi, Bakongo ou Lari, Moyi, Likouba, Kouyou et ailleurs, ces fétiches semblent être destinés à détruire d'autres fétiches qui assistent les personnes dans les dangers quotidiens. Une fois privés de leur force habituelle et devenus "cadavres" parce que les esprits les auraient quittés, ces derniers fétiches ne pourront plus protéger les enfants, les femmes enceintes, la nécessité des démarches diverses de la vie. C'est ainsi que dans ce cas précis, le nganga-bwanga, desservant du miroir a ordonné aux gens de ce village d'accepter l'implantation d'un autel ou "kinda". Celui-ci est dressé au centre de la grande place du village où les habitants ont fait un paravent des bananiers, canne à sucre et d'autres plantes rampantes, recouvrant un pôt de canari fermé, contenant une tête de boa, des plumes d'épervier, quelques pièces diverses de monnaie et d'autres objets sacrés. Un à un et tous ensemble, ces ingrédients sont susceptibles d'arrêter et d'aunihiler un ou plusieurs sorciers dont le "nganga" garde secrètement les noms. Chaque habitant, chaque famille conjugale de la parenté locale est tenue d'observer les règles du "kinda" demandée pour la circonstance.

-
1. Rencontres internationales de BOUAKE. *Les religions africaines traditionnelles* ; PARIS, Seuil, 1965, 82. Les participants à ces "recherches-actions" du développement ont énuméré distinctement trois catégories de fétiches qui les habitants de l'Afrique ou du Congo peuvent acquérir :

"les fétiches qui servent à chasser les sorciers, ceux qui procurent les pouvoirs de l'autorité et des richesses possédés surtout par les Chefs, et ceux qui assistent l'homme dans les dangers".

L'implantation de cet autel est un acte collectif dont le kani ou le chef du clan assure le contrôle des déroulements et la répercussion des effets. Pourtant, cette opération se fait en présence de tous les habitants du village. Il n'y a pas besoin dans ce cas de séparer les hommes des femmes, les adolescents des adolescentes, les garçons des filles. Le jour venu, l'ensemble de toutes les générations sans distinction de sexe, se rassemblent sur un lieu bien déterminé et bien connu¹.

A la veille de cet événement important, le "nganga" dit au kani d'avertir tous les chefs de famille de la tutelle, que la continence sexuelle devrait être requise au cours de la nuit qui précède l'implantation. "Entretenir des relations sexuelles à quelques heures d'un événement de cet ordre, ce serait manifester volontairement une perte d'énergie personnelle, avant de se préparer à une méditation collective, pour servir l'intérêt collectif devant les ancêtres". Chaque chose en son temps.

Ce jour indiqué, dès sept heures, chaque individu n'occupe pas la place qui lui convient ou qu'il préfère dans cet espace : il doit s'asseoir sur les nattes, les chaises ou les morceaux de tronc d'arbre mis à sa disposition, mais pas dans l'un des deux fauteuils couverts de peau de biche, placés vers l'est, un peu en retrait des places réservées aux gens profanes. On apprend alors que cet espace de rassemblement et que l'ordonnement des sièges qu'il contient ne sont pas le fait du hasard. Ils rendent compte de l'importance que les habitants attachent au "kani et au nganga" qui sont perçus par chacun et par tous les participants comme des êtres sacrés et séparés. Mais, dans cette circonstance, ces personnalités doivent rester avec les profanes pour trouver une solution de bienfaisance communautaire à travers un ensemble de rites.

-
1. Là où on construit un kinda, le rassemblement communautaire est obligatoire. Dans le cas contraire, l'acte et l'autel lui-même apparaissent comme un danger par lequel un groupe de gens concernés cherchent à protéger leur vie personnelle en sacrifiant celle des autres partenaires.

Lorsque le chef du clan et le devin arrivent sur cette place comble, les habitants observent un grand silence et se lèvent pour les saluer. Un notable se détache du groupe, se dirige d'abord vers le "nganga", puis vers le kani et les conduit chacun à son siège respectif.

Le responsable du village adresse alors une prière aux "Dieux-ancêtres" que nous nous abstenons de rapporter dans les détails. Mais nous retenons qu'à travers cette prière, le "kani , a nga tsénguè" appelle les vivants et les morts à épurer les mauvais actes de malheur projetés et entretenus par les sorciers à l'égard des sujets, des valeurs et normes de la parenté dont il est l'unique représentant.

Vient le tour du devin. Celui-ci n'a pas un discours à prononcer à cette assemblée composée des gens qui sont irrégulièrement membres de sa parenté lignagère ou clanique. Il invite l'une des plus jeunes filles de la première épouse du chef. Cette enfant amène le pôt du kinda, puis elle le dépose au milieu du groupe et les gens tendent la main vers elle. Le devin qui doit accomplir les rites d'implantation de cet autel est torse nu, mais le reste du corps est drapé dans une toge de raphias ; il a les yeux maquillés d'un kaolin blanc pur, ses mains sont colorées d'une cire rouge : le nganga a bwanga est un "croyant" ; il est ici comme ailleurs pour voir les choses passées et futures, lointaines en ranimant l'énergie vitale de ses esprits.

A cette occasion, on peut révéler beaucoup de secrets intimes des habitants, mais le devin doit se garder de désigner et d'accuser directement les personnes supposées sorcières. Les coupables qui se refusent d'abandonner leurs pratiques nuisibles ou de dénoncer leurs actes soupçonnés meurtriers, apparaîtront eux-mêmes au grand jour. Après l'implantation définitive de l'autel, le devin se retourne vers l'est, comme pour se ressouvenir personnellement et rappeler à l'assistance les signes caractérisant le fonctionnement du kinda. Plus profondément, on a encore l'impression qu'en "se retournant vers l'est", le voyant refixe dans la mémoire des habitants, la provenance de chacun en rapport avec les actes mythiques en jeu¹. Ce geste est suivi de quelques consignes particulières relatives

1. Rappelons pour mémoire que les "MBochi actuels de la région d'Ollombo, comme leurs ancêtres les plus lointains sont venus de l'est".

à la nature de la mort d'un ou de tous les malfaiteurs :

Si vous entendez un chien aboyer sur cette butte au milieu du village, dites-vous bien que le moment approche, chacun de vous doit être sur ses gardes, et le kindu va droit au but visé". En société MBochi, lorsqu'un chien aboie avec insistance, on dit qu'un mauvais esprit passe.

Et le voyant ajoute :

"Si vous voyez quelqu'un mourir seul dans la forêt, à la suite d'une hémorragie incaccoutumée, dites bien que c'est moi. Cet individu paie pour ses péchés".

"Si vous entendez un malade prononcer mon nom dans le coma, rappelez-vous immédiatement que mes esprits sont avec lui. Cette personne se confesse avant sa mort déjà proche."

D'autres indicateurs plus rassurants seront communiqués discrètement au chef du clan, en présence de deux ou quatre notables dont la continence verbale reste l'une des qualités les plus appréciées des gens du village. Dès lors, il suffit que le "nganga" donne un verre d'eau à chaque habitant, énonce sa prière en attendant les acclamations et les louanges pour l'apprécier et le remercier. Mais ce n'est pas tout. Un dernier acte doit accompagner ces premiers rites. On donnera un acompte "épassi ipfoura" sur le traitement du devin auquel tous les habitants auraient contribué, à l'exception des adolescents et enfants¹, de peur que le croyant ne remporte avec lui les esprits déjà dressés contre les ennemis du village. Les "nganga" MBochi n'ont pas toujours cette importance ni cette exigence dite de "payer comptant". Ils sont souvent plus modestes et savent ménager leurs comportements et conduites dans les relations

1. Cette appréhension relative à la contribution de l'offrande du devin ne semble être qu'une simple apparence, dans la mesure où au cours de "l'exercice des activités économiques et l'apprentissage des savoirs techniques", le chef était déclaré comme celui qui détient les décisions de production et de répartition au sein de cette économie clanique et lignagère.

avec les consultants. L'acompte peut être un bouc, un ou deux coqs, un panier d'arachides, une corbeille de kola selon ce que le chef a estimé en entente avec le devin lui-même. La veille du jour où cette offrande doit avoir lieu, le kani en avertit tous les hommes de la parenté. Cependant, il faut souligner que la présence de ces gens ne peut être exigée que si l'offrande est importante, (une chèvre ou un bouc) ; dans le cas contraire, ces hommes iront aux travaux comme à l'accoutumée et seul le kani fera l'offrande. La dernière "tranche" de l'offrande sera donnée après avoir constaté les résultats concrets, tangibles du "kinda". Ces effets, s'ils se manifestent, seront sûrement observés et expliqués comme des pauvres idoïnes, permettant de comprendre davantage les réalités et significations religieuses, tels qu'elles sont transmises, apprises et intériorisées dans cette éducation professionnelle traditionnelle. La survie d'une partie des membres du groupe exige le déclin des autres partenaires. Ici, cette mort est attendue comme une loi de compensation, éliminant physiquement les mauvaises personnes dans un but supposé de sécurisation clanique, lignagère et régionale. Le "kinda" est pour les MBochi une source de puissance "surnaturelle", "sur - réelle". Cependant, si cette puissance faisant fonction de relais protège le village en général, elle attaque sans prévenir le sorcier obstiné qui continuerait de "mettre la main" sur les autres habitants. La tradition affirme qu'un homme ou une femme imparfaite, impure est condamnée à demeurer la "proie" des esprits du "kinda", c'est à dire qu'elle n'échappera jamais à la mort ou "lèkou".

Sociologiquement, dans le même sens du concept élaboré par L.V. THOMAS, les habitants de la région d'Ollombo définissent la mort comme un temps de séparation dans la continuité. "Il s'agit d'un passage, d'une mutation, d'un saut dans un autre monde", celui "des morts-vivants"¹. La mort est un événement anarchique ; elle n'épargne personne. Cependant, les mythes de ce phénomène complexe, propres à la tribu, semblent être d'ordre affectif et imaginaire, plus qu'ils ne cherchent à exprimer ce qui est de l'intelligence et du raisonnement. On classe curieusement ces mythes par des formes assez multiples et distinctes.

1. (L.V.) THOMAS. *Les religions d'Afrique Noire*, PARIS, Fayard / Denoël, 1969, 266.

La période qui marque l'arrêt de la respiration est suivie des démarches rituelles exécutées en collectivité. Devant ce "rideau noir qui sépare le visible de l'invisible", certains vivants encore espérés, d'autres désespérés, mais tous angoissés se pressent en vain¹. Les effets de la mort sont vacillants, mais les usages coutumiers de formation professionnelle polyvalente sont aussi prédisposés pour juguler tous les phénomènes qui semblent échapper au contrôle de la dimension "méta-sociale".

Dès lors, dans cette phase "chaude" et turbulante, un parent habitant le quartier particulièrement éprouvé désigne un adolescent assez robuste et bon coureur du patrilignage, pour apporter rapidement ce message douloureux au matrilignage, notamment à l'oncle maternel du défunt. Ce planton "toma a ndoho" est tenu de répandre la nouvelle dans tous les villages avoisinants. Malheur aux gens du patrilignage qui ne se seraient pas acquittés de cette charge éventuelle au moment opportun. Ils seront tous accusés d'être complice sinon "tueurs" discrets de ce défunt. Cela peut faire l'objet de grands conflits inter-lignagers, et les conséquences psychologiques ne sont pas les moindres chez le premier responsable chargé de l'information. La triste nouvelle de la mort est à la fois immobilisante et mobilisatrice. Elle peut suspendre toutes les activités socio-économiques : des groupes de parenté éprouvée aux clans ou lignages lointains, personne ne doit plus aller aux plantations, ni à la chasse, ni à la pêche, chacun et tous doivent rester au village ou se rendre aux obsèques.

Partout, sur les pistes des terres fuvigineuses, steppiques, sableuses et argileuses qui recouvrent l'espace régional, hommes et femmes, enfants sur le dos ; garçons et filles, paniers sur l'épaule se bousculent en parcourant quelques kilomètres. On en voit aussi venant des régions voisines : des Angongolo, d'Oyo, des Moyi, d'Abala, - monter sur les plateaux d'Ondinga, descendre les collines d'Ollée et traverser les plaines d'Illanga - entre les forêts, les brousses, les bosquets et savanes ou steppes ouvertes ; - entre les palmiers et bananiers au carrefour et jusqu'à l'orée du village éprouvé ; - qui se précipitent sous le soleil torride, sous la pluie torrentielle ou fine du matin, de l'après-midi ou du soir. Les

1. (J.) ZIEGLER. *Les vivants et la mort*, (Essai de sociologie) ; PARIS, éd. du Seuil, 1975, 26.

habitants de la localité en deuil aux yeux "immenses et graves", collés de larmes séchées ; ils guettent, comme pour contrôler sans cesse les silhouettes qui passent devant et entre les cases du village en malheur.

Dans la cour de ce village, les personnes les plus troublées et agitées sont les femmes. Sans distinction de génération, les adultes, adolescentes et enfants devenus grands se serrent les unes contre les autres. Elles trépigent, se balancent d'avant en arrière, d'arrière en avant, ondulant tout le corps au rythme repris à la suite de celui des femmes plus adultes que les autres, notamment les premières conjointes, les grands-mères, les soeurs aînées, tantes maternelles du défunt ou de la disparue. Par ailleurs, les hommes sont bloqués dans une pure immanence. Assistés des adolescents et jeunes garçons, les vieillards et adultes s'occupent pour une dernière fois du corps et de la conscience qui l'ont quittés, empruntant maintenant le chemin ou "ossenèh a longa" qui conduit vers un nouveau monde, caché à une grande partie dite profane des habitants en formation continuée des actes mythiques. Ce corps, cette conscience, toute cette personne en voie de mutation a besoin des soins les plus attentifs, de l'aide prudente et efficace de ceux qu'elle vient d'abandonner.

Ce perdant de l'identité personnelle est posé sur un lit fait de larges nattes de bambou. Il est étalé à plat ventre, jambes tendues, le torse droit et les bras le long du corps couvert de draps blancs et de brassées d'étoffes multicolores. Ces tissus peuvent être un patrimoine personnel, accumulé pendant l'existence de l'individu défunt lui-même ; ils proviennent parfois des dons offerts par les membres de la parenté par filiation ou par alliance, les amis du groupe d'âge, les camarades isolés mais qui restent toutefois fidèles à cette personne "engagée définitivement dans une zone crépusculaire". Cette solidarité tribale connote une manière par laquelle les MBochi cherchent à s'honorer eux-mêmes, en honorant celui, qu'il y a à peine un instant, travaillait et mangeait encore parmi eux. Certains vivants sont debouts, d'autres au contraire sont assis sur le sol ; mais tous pleurent à haute voix, parfois en un murmure prolongé, irrégulier, logeant quelque part entre le silence et la voix humaine, les ancêtres, les Dieux des clans sont invoqués un à un. Est-ce comme le dit si bien Roger BASTIDE, q'une manifestation émo-

tionnelle profonde est ressentie par les habitants comme une attitude pour "se protéger d'une transe sauvage de cette agression"¹ suscitée par la mort d'un partenaire ?

Sur cette question, laissons parler Ikani - Opandé dont la réputation de *dé*vination n'est jamais contestée ni récusée par les habitants de la région d'Ollombo et des localités voisines ; d'Oyo, d'Abala, de Likouba, Moyi et Angongolo.

"Aussitôt après la mort, l'âme de la personne décédée quitte le corps cadavérique. Mais cette âme, après s'être rendue au procès et avoir obtenu le jugement de Dieu se retrouve encore parmi nous. Parfois, elle veille comme nous au corps qu'elle vient de déposséder".

Avez-vous déjà connu un cas d'une personne morte, revenir dans un corps qu'elle possédait avant le décès et refaire la vie avec vous ?

"Assurément non ; cela ne s'est jamais fait dans notre tribu".
Mais pourquoi ?

"Puisque, après la mort, l'âme qui s'est déjà séparée du corps inerte est dépourvue des sens qu'elle avait durant l'existence. Par ailleurs, elle marque maintenant le raisonnement des vivants ; elle a reçu une énergie particulière, commune aux gens de l'au-delà. C'est pour cela que cette âme qui devient en quelque sorte un corps éthérique, observe un grand mépris pour réintégrer le corps charnel".

Et AMBENDE, le fils héritier de la voyance de son père Nguéko du village Essami (zone Ollée) ajoute :

"Il faut reconnaître qu'en société MBochi, un individu qui revient à la vie dans ce même corps quelques jours seulement après la mort est suspect. On le perçoit comme dangereux

1. (R.) BASTIDE . REINCARNATION et vie mystique en Afrique Noire ; PARIS, Presses Universitaires de France, 1965, 141.

pour deux raisons principales :

- il peut avoir été sévèrement sanctionné par Dieu à cause de ses fautes trop lourdes lors de son existence en milieu parental. Et pour cela, les ancêtres lui ont refusé une place parmi eux.

- En outre, ce mort-revenant peut être un déviant, lorsqu'il manifeste simplement le désir de revenir parmi les vivants pour dévoiler les secrets du monde invisible, à la suite du procès qu'il a tenu devant les ancêtres - Seigneurs du jour de la parenté".

Ces enseignements sont d'une grande importance et la complexité d'analyse à laquelle ils donnent lieu renvoie à l'étude approfondie d'une aventure difficile à cerner jusqu'à ne rien comprendre à ce qu'on vient de voir et d'entendre. Cependant, on peut déjà en retirer la conviction qu'il y a en société MBochi d'Ollombo, une relation subjective, imaginaire et inconsciente qui persiste entre les vivants et les morts. Les morts continuent d'exister comme les vivants ; mais cette double existence est perçue comme une existence continuée. Elle ne peut être que constatée par les croyants ou par ceux qui ont le "troisième oeil", "bari a missi a ba" ou "a nga missi a ba". Ces personnes sont déclarées comme des gens susceptibles de contrôler le double de la personne défunte.

Par ailleurs, les usages coutumiers de formation professionnelle en matière de perception religieuses, en rapport avec la mort, sont enseignés sous forme de configuration organisées. Les habitants les poursuivent par de nombreux actes accomplis, transmis et appris. Ils les pratiquent en dévoilant les causes d'une mort, en révélant les secrets intimes, les défauts et les qualités du défunt.

Les cérémonies d'enterrement ne sont pas accessibles à tous les habitants du village, aux gens des alentours, des lointains alliés des défunts ou "ébembé" qui, pourtant se rassemblent pour conduire définitivement le mort sur la route que, pendant cinq jours, il avait hésité à prendre. Plus précisément, à chaque degré de la hiérarchie parentale, du savoir et de la fonction sacerdotale correspondent des gestes, des actes, des paroles et des perceptions particulières. Ces cérémonies de

la levée du corps se déroulent selon deux phases distinctes mais intimement inséparables.

Dès l'aube qui précède la matinée de l'enterrement, dans le cimetière du patrilignage¹, un trou en forme de parallélépipède dont les mesures conviennent à celles du cadavre, mais dont la profondeur reste toujours de cinq pieds environ, a été déjà préparé par quelques adolescents membres de la parenté du défunt. A l'aurore suivante, "lorsque les ancêtres-Dieux commencent à projeter les premières lueurs du soleil pour blanchir cet horizon du ciel villageois ou zonal", deux jeunes adultes sont désignés pour le transport du cercueil. L'accompagnement du corps à ce lieu où il sera définitivement déposé, est effectué par des gens précieusement choisis, et la tradition voudrait que les femmes se séparent des hommes. Les épouses, les filles qu'elles soient déjà adultes, adolescentes ou encore enfants, la mère et les nièces utérines se placent au premier rang du groupe féminin qui ne cesse de pleurer.

S'il s'agit du décès d'un patriarche, le prétendu succédant, les fils aînés et cadets, l'oncle maternel, les neveux utérins se classent au dernier rang ; ils suivent les porteurs du cercueil, en chantant quelques louanges en un ton qu'ils imitent du défunt, pour rappeler les compétences professionnelles, le savoir parler et d'autres qualités sociales de ce disparu.

Dans cet endroit régulièrement entretenu comme la cour du village, entre les tombeaux des membres de la famille restreinte morts précédemment, on y dépose le cercueil. Chaque accompagnateur s'approche du nouveau trou, "ibéya" et s'incline doucement devant cette longue caisse enfermant ce mort pour être enseveli. Chacun et tous, tour à tour adresse un message pour demander au défunt des excuses "s'il y avait un antécédent entre eux", ou simplement pour dire des adieux, puis s'incline à nouveau.

1. Rappelons ce proverbe M'Bochi qui dit : "Un individu est né au patrilignage ; - il sera enterré au patrilignage".
"Moro a borima éteyi ; - la kundima iteyi".

A cette occasion et pour la dernière fois, les convoyeurs ont un visage grave, reflétant une très profonde douleur : ils regardent s'éloigner d'eux ce partenaire de la parenté. Le soleil éclaire l'ombre du matin. Les fossoyeurs placent le défunt dans sa nouvelle demeure et le couvrent de terre humide ou d'argile gluante, disposée en forme de butte, semblable aux sillons faits de terre entassée dans les plantations. Puis ils se dirigent vers le village. Personne ne semble les voir ; les membres du cortège funèbre traversent la foule sans qu'une seule tête ne se retourne. Lorsqu'ils arrivent à la case du malheur, deux femmes, parmi les plus anciennes du groupe, préparent dans un coin reculé de l'enclos une bassine. Chaque convoyeur se baisse et prend une poignée d'eau ; il la jette à l'endroit où le cercueil était étalé puis cède la place aux autres personnes issues des clans divers et groupes d'âge. Ce rite peut comporter beaucoup de risques.

Parmi des cas nombreux, celui qui fût observé au village Komo de la zone d'Ollée reste très marquant et la richesse des enseignements tirés ne sont pas perdus de la mémoire tribale.

Une fois, lors du décès d'un patriarche, en voulant se courber pour prendre l'eau dans la bassine, une jeune fille commence à trembler violemment. Elle se roule par terre. Quelques femmes âgées essaient de la calmer avec douceur. Bientôt c'est la fin de la transe "puma", la jeune fille reste prostrée au sol, immobile. L'endroit débarrassé du cercueil est maintenant occupé par les feux de bois. Les féticheurs désignés pour la circonstance sont assis tout autour. Par le jeu des ombres et de la lumière, par vacillement des flammes, l'espace laissé vide au centre, baigné d'ombres semble prendre la forme d'un corps absent. Les féticheurs interrogent la jeune fille. Ils cherchent à comprendre s'il s'agit d'un message, d'une promesse ou d'une présence que "celui qui est parti voudrait dévoiler à ceux qui sont restés en vie". Bref, ce mythe confirme davantage ce phénomène d'auto-interprétation, du contenu subjectif de conscience que les MBochi ont précédemment expliqué à l'égard des relations personnelles, individuelles et collectives et les morts-revenants. Cette spécificité de la vie culturelle, notamment des usages coutumiers de formation professionnelle polyvalente contribue au bon fonctionnement de la tribu dans son ensemble.

Dans ce même domaine de transmission des actes mythiques qui se rapportent au mode de vie globale de cette société, les perceptions religieuses font aussi partie de la fête. Ces grands moments de l'année qui sont les fêtes, iboulou/aboulou, itumba/atumba, mara, etc... qu'elles soient célébrées à l'échelle inter-zonale, zonale ou plus modestement, dans le cadre du village ; elles marquent les temps forts de la vie communautaire, clanique ou lignagère. Les habitants les vivent en communion étroite avec eux-mêmes, puis avec les ancêtres qu'ils veulent honorer et dont ils continuent d'attendre les bénédictions¹.

Ainsi, au cours de la période de la grande saison sèche, plus précisément entre les mois de juin, juillet et août de chaque année, plusieurs fêtes sont célébrées d'une manière solennelle.

L'essentiel consiste dans les rites des préparatifs : le choix des organisateurs, le déroulement : du début à la fin de la fête.

Le jour suivant, avant de procéder à l'offrande des Calebasses de vin de palme, en honneur des ancêtres, on leur fait hommage d'un nettoyage parfait de la cour du village, des chemins et des cimetières. Le patriarche avait déjà désigné quelques notables pour collecter des poulets, des chèvres et du poisson. Aux femmes et filles, il avait confié la charge de malaxer du manioc ; pendant que les adolescents allaient couper les bois de chauffage et les palmes pour construire un hangar, avant de redresser les tam-tam. Les vieillards ont eux aussi déjà exposé dans ce "chapiteau" des statuette d'hommes et de femmes qu'ils ont héritées des ancêtres ou fabriquées personnellement des argiles cuites ou taillées dans les bois de "fer". Le soir, on offre une poule à chaque ascendant défunt, "pour le saluer" et le sang du sacrifice est répandu sur la statuette en commençant par la tête. On y colle les plumes des poulets sacrifiés. On fait également des onctions de sang sur les outils de travail : sur les machettes, houes, ou pioches, lances, herminettes, etc ... Plus tard, dans cette nuit qui précède la

1. (R.) LUNEAU. *Les chemins de la noce. La femme et le mariage dans la société rurale au Moli* 154.

célébration de la fête proprement dite, chacun se lève au milieu du groupe et interroge les partenaires du village en ces termes :

"Parmi nous qui sommes rassemblés ici, qui peut se prétendre aussi compétent que moi en techniques d'agricultures, de chasse et pêche. Qui peut se dire un meilleur tisserand, potier, un meilleur vigneron que moi". On a l'impression d'assister à une concurrence relative à une auto-évaluation verbale des compétences professionnelles polyvalentes. Chacun veut savoir ce que savent les autres, au fond, ce qu'il vaut lui-même et ce que valent les autres, depuis les années passées, maintenant et à l'avenir, et bien des prétentions cette nuit, sont des familiers de la divination.

Dès le matin du jour de la fête, le patriarche distribue à tous les habitants une quantité d'eau puisée dans la rivière la plus réputée de la zone ou du village. Chaque chef de famille est tenu de répandre cette eau sacrée devant le seuil de ses cases. C'est de la bénédiction des ancêtres que l'on obtient la vie et il est normal qu'on les remercie et qu'on leur offre un sacrifice : le patriarche, les vieillards, adultes hommes et femmes, garçons et filles, chacun fait comme les autres en priant en ces termes :

"Au nom de mon père (il dit le nom), au nom de mon grand-père...., au nom de tous les morts que je connais ou non, pourvu que vous ayez existé dans ce village, nous vous prions de surveiller cette fête, que celle-ci se déroule sans querelles. Que chaque invité reparte chez lui en bonne santé. Qu'aucun étranger ne touche à nos femmes et enfants. Que personne ne bouscule nos biens, nos plantes des jardins et nos animaux ...". A l'ordre du kani, un notable égorge alors un coq, voire un bouc et il laisse couler le sang à même la terre du chemin principal, à l'entrée du village. Ces bêtes sacrifiées serviront alors pour le repas auquel l'ensemble des kani et notables voisins, même très éloignés sont conviés à prendre part.

Ce jour-là, devant le hangar, au son des tam-tam joué par quatre adolescents, la foule est joyeuse et enthousiaste. Les hommes et les femmes se placent d'un côté, les adolescents et les adolescentes de

l'autre se balancent, leurs torsos s'inclinent en avant et en arrière, puis en avant encore, les bras sont agités. En un mouvement continu et altéré, chaque danseur passe ainsi, inlassablement, de sa main droite à sa main gauche puis de sa main gauche à sa main droite une herbe parfumée, comme pour gestuer un cycle d'existence provenant des Dieux créateurs des personnes et des choses de l'univers, de l'espace et du temps¹.

La nuit remplit le village. Elle couvre les toits et les parois des cases, les tambours, le sol et jusqu'aux palmes allongées du "chapiteau".

Dans ce hangar, certains participants ont les yeux "brûlés" de fatigue. La plupart des enfants dorment, berçés par les adultes ou couchés sur les nattes, quelques uns-mêmes au bord de la porte. Minuit approche. Chaque adulte révèle aux autres la force, l'énergie et la lumière que les ancêtres personnels, des lignages et clans lui ont donnés pour affronter la nature et la vie et acquérir des compétences professionnelles multivariées, favorables à la possession des biens variés au cours de l'année écoulée : grandes plantations et abondantes récoltes, bonnes parties de chasse, fructueuses pêches et grands succès dans le reste des affaires ou activités effectuées. Au nombre de ces biens autant qu'à la jouissance des succès évalués, il y a aussi les épouses et les enfants qui sont appréciés comme les produits d'une source sacrée. Chacun et nombreux vantent la volonté illimitée des Dieux qui s'est manifestée par les alliances matrimoniales et la procréation : *"Selon le désir de mes créateurs, j'ai épousé tant de femmes, j'ai tant d'enfants, j'ai tant de garçons, tant de filles. C'est vous dire que mes ancêtres sont avec moi"*. De là, dit-on, tout ce qui rappelle le lien définitif entre les vivants et les "ancêtres-Dieux". Tout ce qui témoigne la subsistance individuelle et collective est un renvoi des habitants d'en-deçà vers les habitants d'en delà. Les hommes de chaque unité familiale informent leur patriarche de ce qu'ils ont acquis dans l'année et, lui-même les tient au courant de la manière dont il gère les liens parentaux. Les mariages entrent normalement dans ce compte-rendu de gestion. En société MBochi, ce bilan au sein de la foule inter-clanique et inter-générationnelle constitue une confession

1. (H.) DESROCHE. *Sociologie de l'espérance* ... 194-195.

une soumission au jugement des Dieux, "les anciens du jour", eux-mêmes perçus comme des grands êtres, de grandes puissances contre lesquelles rien ne peut être dit¹.

Ainsi, s'il apparaît difficile de cerner et d'expliquer davantage la totalité de ces temps forts de célébration communautaire, humbles démarches de la vie tribale, il convient néanmoins de souligner que tout ce qui est marqué des signes religieux est compris sous la transmission des actes mythiques. Mais cela ne signifie pas que les habitants et les choses naturelles qui sont ici répertoriés, pour désigner cette appartenance confessionnelle perdent leur consistance. Il n'est rien qui ne soit vécu dans la conscience intime de leur présence.

Ces nombreuses articulations de formation professionnelle et d'éducation de l'être apparaissent favorables à l'ensemble des perceptions religieuses et à la transmission des actes mythiques ; elles traitent de manière objective et subjective les aspects multiples de l'espace approprié, du climat, des faits socio-économiques et mentaux, reposant sur une méthode initiatoire, orale et imitative. Selon R. LINTON, nous pouvons la désigner comme multiforme, polyvalent, répétitive, organisée par habitude², de façon enchevêtrée et informelle, perçue dans les pratiques et explications des comportements quotidiens selon les cas, les connotations appréciées et ressenties en des endroits tels que les plantations et les arbres, les villages et les cases, les mots codifiés et expressions significatives, employés devant les rassemblements en des circonstances multi-diversifiées, par des contes légendaires transmis au cours des veillées mortuaires et festives en parenté étendue au famille restreinte, en assemblées inter-zonales, zonales ou villageoises pour des objectifs divers, mais précis et cohérents de production³ des mystères englobant la protection ou la sécurité, l'abondance ou la prospérité personnelles et communautaires, toutes inchangées des gestes et usages que recouvre cette éducationn professionnelle spécifiquement religieuse.

-
1. (G.) HARDY. *L'art nègre - L'art animiste des Noirs d'Afrique*. PARIS, Henri Laurens, 1927, 8.
 2. (R.) LINTON. *Le fondement culturel de la personnalité*. PARIS Dunod, 1959, 88-91;
 3. (C.) BIRZEA. *Rendre opérationnel les objectifs pédagogiques*. PARIS, Presses Universitaires de France, 1979, 79.

Les enseignements diffusés apparaissent aisément compréhensibles. Ils mettent en oeuvre les relations entre les cellules familiales et les parentés étendues, claniques et lignagères de la tribu. Par ce passage obligé qu'est l'institution parentale, ces enseignements assurent les liens groupaux avec les "forces personnelles, intentionnelles" et professionnelles qui conduisent à une unité parfaite entre les autres éléments naturels prédisposant le cadre de vie et les gens, au-delà d'eux-mêmes, de leur monde visible au monde invisible ou imaginaire. Depuis les origines lointaines aux temps actuels, cette perception religieuse est élaborée et poursuivie dans son ensemble pour recouvrir l'unification croissante, en renforçant les "autres solidarités" avec la surface morpho-écologique, les finalités socio-économiques et spécifiquement humaines. Ainsi, la nature des enseignements programmés¹ permet de poursuivre les usages coutumiers, habituellement adaptés à l'appropriation de l'espace multiforme et à la diversité de ses réactions, inférées et transmises sous forme des lois symboliques et mythiques. Ce processus "d'éducabilité ou de formalité" apparaît fondamental puisqu'il renforce davantage l'harmonie du groupe, assurant sa protection externe et interne, lui permettant d'obtenir des forces cosmiques, les moyens de subsistance individuelle et collective.

La perspective psychologique que révèle le contenu de ces enseignements montre clairement les conduites spécifiques à préserver dans la perpétuité, des attitudes et schémas mentaux à renouveler et des codes mythiques à intérioriser de manière incessante. Bref, cette auto-transmission des savoirs religieux concerne la sensibilité aux personnes, aux animaux et aux objets, par leurs forces occultes dont les effets ésotériques sont ressentis en secret, conformément aux symboles de la tribu, des clans et lignages. L'observation de ces réalités naturelles, sociales et psychiques concorde avec les explications pluridiversifiées que les gens donnent de ces mêmes réalités. Cet enseignement peut être considéré comme un dernier véhicule des connaissances globales et subtiles de

1. (P.C.) COLLIN. *La "s'éducation" permanente des Monts du Lyonnais (1950-1980)* 153.

l'univers, fonctionnant à partir de l'existence de tous les éléments naturels et des liens entre ceux-ci et les êtres humains ; - de l'existence de la personne elle-même et de ses relations avec tous les éléments de son environnement. On constate encore la pertinence de cet enseignement par les réalités particulièrement visibles dans la relation établie entre les initiateurs et les initiés. Cette relation s'avère le résultat de la participation des partenaires ayant des niveaux hétérogènes de formation ou d'éducation professionnelle. Ce qui est évident pour une société qui, depuis les origines de sa constitution, manifeste perpétuellement une angoisse collective pour sa survie : chaque membre se trouve personnellement inquiet et soucieux de ne pas limiter ses compétences en une seule dimension matérielle des pratiques quotidiennes. Chacun se sentant le désir de dépasser les limites de ses imperfections ou lacunes pour ne pas demeurer un profane dans la société ; il a constamment besoin de l'apport des membres de la parenté, des amis du groupe d'âge et d'autres partenaires des générations variées de la tribu, dans le but d'opérer habilement dans ce monde qu'un à un et tous estiment "sur-réel" ; car ils s'y croient individuellement et collectivement des membres intégrés. En effet, l'on aurait aussi appréhendé que dans cette société traditionnelle, "ce processus d'interaction que nécessite la réalisation d'un but en commun a des conséquences diverses sur les individus et sur le groupe dans son ensemble"¹. Lorsque ces gens autochtones se transmettent des savoirs : savoir-faire et savoir-être par des actes mythiques, en vue de préserver les perceptions religieuses de la société, ils sont amenés à modifier leurs représentations, pensées, émotions et actions.

1. (M.A.) BANY / (C.V.) JOHNSON. *Dynamique des groupes et éducation (groupe - classe)*. PARIS, Dunod, 1968, 68. Par analogie, cette "interaction" ou cet ensemble des relations est perçu en société MBochi comme une "interaction" manifestée par et entre les partenaires des clans, lignages et groupes d'âge. On l'observe utilement dans les actions des uns qui affectent celles des autres membres de la société. En d'autres termes, les comportements d'un MBochi centré sur l'interaction montrent de toute évidence comment chacun des habitants agit sur les autres membres de la communauté.

Ainsi, la didactique utilisée et les pôles cernés d'éducation professionnelle laissent cours à des appréciations correspondantes aux besoins et aux attentes de la population¹. Le groupe reste attaché aux normes et valeurs, aux coutumes et usages de la tribu "archaïque" ou traditionnelle. Par ailleurs, chacun et tous ces gens manifestent une routine intellectuelle dans la manière de ne pas se situer lors des temps passés pour appréhender les causalités des phénomènes naturels et humains dont ils se sentent victimes des effets. A travers cette quasi absence des capacités innovatrices pour maîtriser les éléments spatiaux, sociaux, et économiques, les gens ont recours aux mythes, notamment aux êtres surnaturels, en ce qu'ils sont l'objet d'une croyance individuelle et collective. Au-delà de cette interprétation, le groupe continue comme par son passé de préserver l'union communautaire, rassemblant toutes les données universelles, les personnes, objets et bêtes partout symbolisés, apparaissant comme un moyen de régler les rapports entre ce qui est donné dans l'existence humaine et ce qui paraît le dépasser.

Ainsi, cet assemblage quadripolaire d'observations et de remarques révèlent les divers aspects pédagogiques d'une formation polyvalente ou éducation professionnelle collective, indispensable pour perpétuer l'identité tribale sous les aspects positifs et négatifs, subjectifs et objectifs, en définitive dynamiques² ; car symbolisés et vénérés, ces lieux, arbres, bêtes et personnes sont représentés comme les composantes essentielles de la religion traditionnelle, propre à protéger le groupe contre l'insécurité qui s'en dégage.

-
1. (M.) LESNE et autres . *L'analyse des besoins en formation. Etude des pratiques observées dans le cadre des actions de formation continue* ; PARIS, CNAM, 1975, 48.
 2. (R.) COUSINET . *Leçons de Pédagogie* ; Presses Universitaires de France, 1950, 152. Rappelons aisément que la rencontre de ces perceptions positives et négatives, objectives et subjectives suscitent dans leur profondeur une dynamique sociale importante.

Et maintenant, que ressort-il de ces cinq principaux "volets" distincts et complémentaires des usages coutumiers, appréhendés notamment, qui révèle les finalités, dimensions psychologiques, enseignements et procédés didactiques qui constituent les axes d'observations et de remarques pédagogiques, élaborant ainsi la formation pylovalente ? telle est l'inévitable question qu'on ne peut éluder au terme de la première partie de cette étude.

Il apparaît d'abord une transmission partout répandue en langue locale qui accompagne le geste par des techniques, contes légendaires, proverbes, remarques, conseils, noms symboliques et vulgaires des personnes, lieux et nombreuses choses qui composent l'univers naturel, social et économique, les reliefs, sols et sous-sols, climats, végétations, animaux, outillages, activités jusqu'aux relations entre les vivants et les morts, entre les ascendants et les descendants de la tribu en général, mais plus spécifiquement de chaque sous-groupe parental. Cette même transmission s'effectue partout en forêt, lors des travaux champêtres ou de chasse, sur/dans l'eau, au moment de la pêche, au village, pendant les assemblées lignagères et inter-claniques, aux heures de construction, pendant les séances de culte ou de vénération.

En outre, il faut aussi souligner qu'à tout moment et à chaque endroit, cette transmission est fondée sur l'observation des saisons convenables à chaque type d'activité générationnelle et intra-groupe, en tenant compte de l'habituelle déviation sexuelle du travail.

Toutefois, si la méthode relative à ce mode de transmission peut être appréciée comme informelle du fait que les procédés employés qui la constituent ne sont pas des formes classables, elles sont du moins reconnaissables. En société MBochi, on ne pourrait dissocier l'acte éducatif ou formatif de l'ensemble des fonctions de l'organisation sociale et des activités multiples que les habitants autochtones déploient pour assurer leur survie¹. Encore faudrait-il vérifier soigneusement cet argument avant de l'affirmer et, pour cela, révéler les propos de CHEIKH H. KANE et J. KENYATTA, avouant que la formation professionnelle et "l'éducation, au sens large du terme, en "Afrique traditionnelle sont l'une et l'autre informelles"². Le concept d'éducation étant ici indissociable de celui de formation, "les deux, à cause de leur portée formelle se renvoient intimement à une perception globale de la société"³.

-
1. (E.) DURKHEIM. *Education et Sociologie*. PARIS, Presses Universitaires de France, 1973, 74 - A propos de cette totalité que postule la formation du savoir et de l'être, l'auteur nous suggère que "les pratiques éducatives ne sont pas des faits isolés les uns les autres ; mais, pour une même société, elles sont liées en un même système dont toutes pratiques concourent à une même fin : c'est le système d'éducation propre à ce pays et à ce temps".
 2. (Cheikh H.) KANE. *Economie et culture africaine. Rapports entre tradition et modernité. Rapports à l'assemblée générale constitutive de l'internationale africaine de forces pour le développement*. DAKAR, 13 avril 1975, 41-68.
 3. (J.) KENYATTA. *Au pied du mont Kenya*. PARIS, F. MASPERO, 1960, 98.

Ces deux allusions au concept de formalité éducative sont apparemment contradictoires. Pourquoi ? Sans doute, ces auteurs se sont-ils situés à deux points de vue différents, se sont-ils exprimés à partir de deux lieux sociaux différents. Le premier déclare informelles la formation et l'éducation parce qu'il les voit effectuées, combinées entre la participation au travail productif et la transmission des messages d'apprentissage, telles qu'elles sont mises en oeuvre selon le schéma traditionnel à l'intérieur de la "structure élémentaire de la parenté", amplement analysée par Cl. LEVI STRAUSS¹, et au sein de "l'institution de la famille conjugale", étudiée par E. DURKHEIM² puis dans les groupes d'âge que décrivent les africanistes P. ERNY³ et D. PAULME⁴. En revanche, le second les déclare toutes deux formelles parce qu'il se situe par rapport à la perception globale que la société se fait à la fois d'elle-même et de ces divers actes éducationnels. L'attention du premier est retenue par la spontanéité de la diffusion et de l'acquisition des enseignements, transmis comme à l'insu des partenaires. L'observation de second s'attarde sur l'utilité sociale de ces actions formations et éducations jusqu'à considérer les groupes parentaux, générationnels et villageois comme préoccupés de l'exactitude quantitative et qualitative de ces transmissions et soucieux de les gérer correctement au niveau collectif. A. DIACK précise ce point de vue en soulignant que le fonctionnement de ces activités éducationnelles concourt à transformer le groupe social en "une micro-université villageoise"⁵.

Dans ces universités polytechniques villageoises, l'éducation professionnelle commence dès l'enfance et ne se termine qu'avec la mort. A chaque degré d'âge correspond un statut parfaitement défini. Les membres des familles nucléaires, de la parenté étendue, les aîné(es) sont collectivement responsables de la formation multifonctionnelle de leurs descendants/descendantes, cadets/cadettes et homologues, jusqu'à ce que chacun et

-
1. (Cl.) LEVI-STRAUSS. *Les structures élémentaires de la parenté...* 417.
 2. (E.) DURKHEIM. *Textes ; t.1 Eléments d'une théorie sociale ;* PARIS, Ed; de Minuit, 1975, 76-80
 3. (P.) ERNY. *L'enfant dans la pensée traditionnelle de l'Afrique Noire ;* PARIS, Le Livre Africain, 1968, 127.
 4. (D.) PAULME. *Classes et associations d'âges en Afrique de L'Ouest ;* PARIS, Plon, 1971, 193.

5. (A.) DIACK. *Les aléas de l'alphabétisation et de l'éducation des adultes au Sénégal* ; PARIS; E.H.E.S.S., 1978, 64.

tous aient atteints le stade d'éducation professionnelle tribale, ou qu'ils soient influencés par les effets de celle-ci. Ce niveau mouvant, dense ou populaire à pour objectif de corriger les distorsions ou les carences observées de l'inobservance des usages coutumiers des familles restreintes, des clans, lignages et groupes d'âge, par rapport aux besoins socio-économiques de la tribu globale. Ce qui confirme davantage la nature examinée, diagnostiquée, formelle au niveau du groupe de cette éducation professionnelle à la fois occasionnelle et permanente et donc non formelle au niveau des inter-relations spontanées.

Le système du parcours régulier de cette formation polyvalente et de ces professions-formation nous rappelle la hiérarchie, les statuts et rôles des uns qui ont corrolairement pouvoir d'agir sur les autres. Ce sont en premier lieu les patriarches ou matriarches du groupe. Les anciens "polytechniciens" de la communauté ; ils ont accumulés des savoirs et fait preuve de compétences pluridisciplinaires dans la localité. Leur pertinence des exercices polyvalents habituels : les pratiques coutumières d'organisation des villages, de renouvellement des alliances et de protection du patrimoine communautaire, sont communiquées à l'ensemble des membres des générations de l'environnement parental. Ces aînés servent de modèles pour chacun et pour tous. Cette disparité générationnelle, fondée sur les critères d'âge et de capitalisation des savoirs que rien ne peut suppléer, structure l'ensemble de la vie sociale. Ces anciens sont les plus proches des ancêtres à l'égard desquels les groupes et sous-groupes des parentés restent à jamais insolvables. A chaque endroit et à chaque moment idoines, les actes, "paroles" ouvertes ou voilées qu'ils prolifèrent jouissent de l'influence que leur donnent leur position sociale, leurs expériences, leurs savoirs qui remplissent la fonction

pédagogique¹. Un individu adulte, adolescent/adolescente, enfant, - un clan, lignage, groupe d'âge, une famille conjugale, peut-il s'y soustraire ? Les exercices effectués par les aînés vont sans contestation, car il est difficile d'aller à l'encontre, du fait que, dans ce système traditionnel, chacun et tous les partenaires ont des responsabilités individuelles et collectives de grande envergure. Il s'agit visiblement d'un ordre immuable fondé sur la génération, chacune à son tour viendra prendre le relais sans qu'on puisse jamais penser qu'il est possible d'en modifier la succession. Certs, par ce biais de formation polyvalente du moins pour une large part, il n'est pas interdit d'accéder aux divers degrés des connaissances et techniques qu'elle recouvre à l'intérieur des groupes horizontaux et verticaux, au fur et à mesure que l'on avance en âge. Cependant, et malgré la performance des savoirs et compétences multiformes qu'un cadet peut démontrer, que celles-ci suscitent la remise en question ou les ajustements des savoirs des aînés, la promotion ne va pas de soi : un descendant, fils, frère-cadet/soeur-cadette, neveu/nièce, etc... peut s'attarder longtemps aux degrés inférieurs. L'évaluation n'est pas une opération de l'initiative personnelle². Selon les MBochi, "quoi qu'on fasse, on ne sera pas maître avant l'âge mûr". "Okandé a dzélé la pèh - Dzolla la pfia a kôh opénda kô".

-
1. (R.) BALL. *Pédagogie de la communication*. PARIS, Presses Universitaires de France, (coll. sup.) 1971, 116, révèle que "toute parole est portée par un homme et la pédagogie de la parole appartient à un homme qui parle".
 2. (A.) KARDINER. *L'individu dans sa société. Essai d'anthropologie psychanalytique*. PARIS, Gallimard, 1969, 131, conceptualisé ce cas en terme de "dépendance qui se définit comme une attitude fondamentale du Moi", de Nous "nécessaire à une anxiété d'un sentiment d'impuissance où à l'impression que les ressources, la force ou les capacités" d'auto-évaluation "qu'on possède sont limitées. Cette attitude consiste à demander soutien, aide ou protection" et appréciation de la part d'autrui.

Au terme de ces conduites tribales, on peut déduire sans risque d'exagération que partout, qu'il s'agisse d'un ou plusieurs rassemblements, de leurs durée et contenu organisés spontanément ou consciemment, à l'exception des objectifs habituels et des finalités usuelles qu'ils postulent, qu'ici la transmission avouée ou non du point de vue de la réciprocité, notamment de l'échange des techniques socio-économiques pluridiversifiées est très marquée. A ces niveaux des assemblées groupales, sous-groupales et inter-claniques, lors des travaux champêtres, de chasse, pêche et autres ; - pendant la tenue des marchés villageois et zonaux, alliances diverses, intronisation des partenaires, hiérarchisation solennelle des patriarches, participation aux obsèques ou à la dépouille mortuaire, démarches occultes chez un devin, nombreux enseignements sont professés. Ils incluent les techniques de production, de répartition et d'utilisation, - de réaménagement et de préservation des relations inter-personnelles, des lois "méta-sociales". Cela enrichit les pratiques des uns et facilitent l'initiation des autres partenaires participants. Ces procédures originales, constamment maintenues, encouragent la reproduction de cette culture, elle-même fondée sur les expressions et mouvements des auteurs qui, eux-mêmes se définissent par la confluence ou la somme des valeurs, normes et symboles qui constituent cette culture.

Au risque de schématiser à l'excès, il en résulte que tout se passe comme si cette éducation professionnelle, fondée sur les usages coutumiers et, inversement, ceux-ci eux-mêmes émanant du système de formation polyvalente et de la pédagogie qu'elle impose, fonctionne comme un "code", accordant au groupe la possibilité d'assurer son devenir, en fonction du regard incessant sur son passé. C'est dire que le groupe se définit en fonction de cette pédagogie répétitive, diffuse, passée dans les moeurs ; elle induit l'affirmation des savoirs techniques et de l'être, selon la nature des enseignements traditionnels.

Aux cinq facettes de l'organisation sociale, les enseignements habituellement diffusés apparaissent aisément compréhensibles. Ils mettent en oeuvre la continuité exemplaire et cohérente des activités, des forces personnelles et groupales qui assurent une interdépendance entre "le fait d'acquérir des savoir-faire et savoir-être, en accomplissant les

mêmes actes que l'on veut acquérir"¹. Ils suscitent un équilibre harmonieux entre le cadre naturel de vie, le milieu social, la personne et le groupe. Depuis les temps originels aux périodes actuelles, ces enseignements coutumiers réélaborés et maintenus dans leur ensemble catégoriel, postulant à préserver l'unité entre les pratiques susceptibles de revaloriser les dimensions géographiques, la routine - intellectuelle, - affective et morale. Ainsi, la nature des enseignements organisés permet de faire répéter de façon durable les habitudes, les systèmes de parenté étendue, des familles nucléaires, avec leurs deux prolongements principaux, les clans et lignages, selon une charte correspondant à un désir d'adaptation, de reproduction de pouvoir et contre-pouvoir, invariant dans tous les villages et zones de l'espace régional. En outre, ce processus d'éducabilité ou de formalité apparaît fondamental. Il renforce les techniques prédisposées et réussies pour l'appropriation de l'espace multiforme, l'observation de ses réactions inférées, apprises sous-forme des lois symboliques, de savoir-faire, de savoir-renouveler les relations ponctuelles entre les partenaires, - indiquant ainsi la nature autochtone des représentations mentales du groupe à l'égard des objectifs poursuivis et des finalités réalisées, - confirmant de ces faits la formation polyvalente, en tant que consensus d'une perpétuelle mise au point ; prolongeant l'accroissement de l'efficacité éducative à visée multiprofessionnelle. Ne saisit-on pas ce qu'il y a de vrai dans une association conceptuelle de ce genre ? Il n'est pas surprenant que ce dernier éventail des connaissances de l'être recouvre les enseignements de "droit/devoir, autonomie/solidarité, indifférence/sociabilité, tolérance/obéissance, personnalisation/socialisation"². Ces volets des enseignements subtils souligne l'intégration assidue des individus dans la société dont un à un et tous dépendent. C'est dire que nul n'est assez solitaire et complet, pour que le groupe

-
1. (O.) REBOUL . *Philosophie de l'éducation*. PARIS, Presses Universitaires de France, 1981, 22.
 2. (P.C.) COLLIN. *La "S'éducation" permanente des Monts du Lyonnais (1950-1980)*, T.1 159.

ses expériences et ses connaissances n'interviennent pas dans les manifestations les plus initiatrices ou jugulées de son existence. Mais à condition que, individu et société, conjointement considérés et distinctement observés, - l'un n'ait aucune emprise dominante et définitive sur l'autre et ses moyens de subsistance, notamment ses initiatives personnelles. Bref, c'est mettre en évidence les significations des règles de jeu qui, dans cette société traditionnelle, le processus d'interaction que nécessite la réalisation d'un but en commun à des répercussions diverses sur les individus et le groupe dans son ensemble.

Ces oppositions concourent à maintenir l'acquisition d'un riche héritage de symboles, relatifs aux forces mystérieuses et aux idéaux, pour résoudre des cas réels et subjectifs par lesquels "les individus se représentent la société et les rapports qu'ils ont avec elle"¹. Cette formation polyvalente ou éducation recouvre un apprentissage supposant l'intériorisation d'enseignements difficiles. Inculqués dans la personnalité comme habitude, ces enseignements deviennent vertus et qualifient la personne comme bonne ; au contraire, le sujet toujours tenté d'agir en dehors des usages coutumiers, est un mauvais sujet, un vicieux qui ne peut garder la tradition.

Encore dans la globalité, cet enseignement vise à renouveler les données du profit personnel et collectif, en milieu communautaire où chacun se sent à l'aise parmi les "siens", dans son environnement multiforme d'origine. Les terrains, forêts et cours d'eau suffisamment inexploités, sont encore mis à la disposition de chaque partenaire et des groupes, pour qu'une famille conjugale, un lignage ou clan puisse exercer les activités économiques, selon les règles immobiles et inviolables des savoirs techniques. Ces règles permettent à la coopération de production, de consommation et d'échange de se dérouler facilement sans heurts. Traditionnellement, ces forces stimulent le règne de l'ordre de la surface morpho-écologique, le règne de l'ordre humain et l'exercice de la mémoire. Ce sont des éléments fondamentaux de l'identité tribale et de l'espace

1. (E.E. EVANS-PITCHARD. *La religion des primitifs. A travers les théories des anthropologues* ; PARIS, Payot, 1971, 70

ethnique. Ils définissent les actes, comportements, attitudes, représentations et schémas mentaux du groupe localisés, dans les villages et zones de la région.

A nouveau, ici, ces résultats de reproduction sociale s'influencent réciproquement avec les données des modèles traditionnels de la cohésion inter-clanique et intra-lignagère, commode aux formes régulières de sociabilité. Le sens inverse se justifie par les pratiques d'apprentissage que les membres de cette communauté maîtrisent pour réguler les divers conflits intervenant entre eux et l'espace approprié, - entre les groupes et sous-groupes ; dans le but de valoriser ce large processus des connaissances et techniques ; la littérature orale avec ses proverbes, ses contes, ses récits ; l'art de la palabre, l'importance de la parole, la finesse de discernement pour dominer et canaliser les effets des phénomènes naturels et humains. Ce qui exprime les réactions de chacun et de tous les individus aux divers milieux comme résultant des effets des professions personnelles et collectives sur la structure de la personnalité autochtone.

Comment se présente, dans cette double optique, la personne MBochi traditionnelle ? En quoi son analyse permet-elle d'étayer, voir enrichir les procédés et enseignements coutumiers de cet acte éducatif ? Telle est la double interrogation à laquelle il faut essayer de répondre.

En fait, l'axe de ce reflet tribal comporte plusieurs niveaux fondamentaux ou essentiels qu ne dérobent guère les nombreux aspects d'une conduite, induisant des aptitudes multivariées à ce type d'apprentissage pluridimensionnel dont la portée répétitive correspond aux usages des programmes coutumiers.

Pour rendre compte du caractère général de ce plan des considérations, rappelons brièvement quelques données topiques : un MBochi n'a rien à se reprocher de son attachement intime aux reliefs hétérogènes de la région, de la zone ou du village. Chacun estime que ces caractéristiques de l'espace multiforme lui servent de références, permettant de le distinguer des membres des tribus et sous-tribus voisines ; à

l'exception des exercices des activités et de transmission des techniques qui convergent d'une région à une autre. Néanmoins, cette confession ne doit pas dissiper, fondre la spécificité des sentiments profonds, que cette personne autochtone éprouve à l'égard de son univers naturel, aux intentions que ce dernier espace renvoie à cette personnalité, elle-même aussi façonnée par les groupes et par la variété cohérente des activités que le MBochi individu et personne déploie sans cesse, pour maintenir son équilibre émotionnel et intellectuel. On n'est donc pas en dehors de cette conclusion que G. GURVITCH consacre à la notion de personne : "(...) ; elle est une participation mutuelle de l'unité à la pluralité et de la pluralité à l'unité"¹. C'est dire davantage que la personne est un phénomène bio-social total où fusionnent des données anatomo-physiologiques, socio-éducatives et psycho-éducatives "professionnelles". Ces caractéristiques simultanées, variant entre l'universalité et la particularité, font la personnalité du MBochi, un sujet conscient, unique, permanent et intégré ; au même titre que les autres membres de la tribu qui se manifestent par un style spécifique de vie.

La constellation typique de cette intimité prend des formes différentes et complémentaires, selon les éléments spaciaux et humains qui s'imposent en chacune des personnes, mais qu'elle peut sélectionner pour stabiliser son existence : elle est habituée à s'adapter aux influences des climats et à les dominer. En outre, elle sait se faire convaincre par les gens de son entourage et convaincre lui aussi ses partenaires familiaux, lignagers et claniques de son espace villageois, zonal ou régional. Individuellement, cette personne manifeste la volonté d'obéir et de se faire obéir "servilement, sans s'en rendre compte, spontanément par inertie mentale, par crainte de l'opinion et des châtements" collectifs ou encore "à la faveur d'un profond sentiment de groupe"². Aussi, J. BEILLEROT confirme-t-il que cette recherche de l'équilibre psycho-sociologique, ne se limite pas seulement à la préservation des relations inter-

-
1. (G.) GURVITCH . *Traité de sociologie*, t.1 PARIS, Presses Universitaires de France, 173
 2. (B.) MALINOWSKI : *Trois essais de la vie sociale des primitifs*. PARIS, Payot, 1975, 12.

personnelles, mais qu'elle connote également le désir de devenir soi-même "une force productive (c'est-à-dire l'homme et sa force) qui se caractérise bien par les techniques, habitudes, expériences et qualité professionnelles" que l'on reçoit par transmission des anciens, homologues et cadets¹.

Dès lors, à travers cette facette, l'individu MBochi personnalisé apparaît comme une meilleure source, fournissant certains traits indispensables qu'on peut considérer, de façon générale, comme le fruit de la cohésion du groupe, des gens et de son environnement. Ensemble, ils se valorisent et se stimulent les motivations d'habiter en parenté hiérarchisée, et d'accueillir aisément ses enseignements. Ceux-ci sont perçus comme une œuvre historique de reproduction personnelle et collective. Ils sont les usages coutumiers, hérités des ancêtres qu'il convient de perpétuer par l'exercice des diverses activités périodiques, dont le calendrier saisonnier indique les origines et informe sur les conditions opportunes de réussite des gens selon un ordre prédisposé, préétabli.

L'orientation de ces actions formatives se précise en trois niveaux du groupe concerné : - son existence, - son fonctionnement et - sa survie. Ce qui est cependant bien évident, que ces préoccupations constituent des garanties premières de renouvellement de sa sécurité. Ces résultats s'avèrent incisifs ; mais leur continuité ne peut être soutenue que par l'appui des approches secondaires qui s'enchaînent sans laisser de vide entre eux.

Conforme à cette finalité précédente, le groupe prend garde et maintient en son sein des actes relationnels ponctuels, repris et diversifiés selon les circonstances. Par exemple, la relation anciens/jeunes, aînés/cadets, époux/conjointes, parents/fils, patriarche/matriarche, patriarche/patriarche des communautés avoisinantes qui se manifeste par une nuée de gestes, sentiments dissemblants "varie affectus" et reproduits. Ces gestes et sentiments ne sont pas éphémères, ils sont objectifs/subjectifs, - subjectifs/objectifs et conscients. Leur mouvement

1. (J.) BEILLEROT. *La société pédagogique et le contrôle social.*

PARIS, Presses Universitaires de France, 1982, 86-87

Le plus observable à la particularité subtile, détermine la volonté fidèle qui doit sans cesse se reprendre et se maîtriser sur les occasions de jalousie et de colère, de haine et d'amour, de discorde et de concorde, de peine et de joie. La tradition interpelle un consensus des vivants et des morts, des communautés lignagères et claniques ; elle oblige "une convergence" continue "des opinions et de compromis"¹, selon une régulation permanente des conflits. En de-ça de ce mouvement va-et-vient le groupe préserve encore ses liens noués entre la tribu et l'espace géographique d'hier et d'aujourd'hui ; plus profondément, l'unité conjugale, le lignage, le clan se succèdent et l'appropriation de ce paysage multiforme ne varie pas : chaque groupe de parenté élargie est perpétuellement propriétaire d'une ou plusieurs forêts, plaines et cours d'eau favorables aux travaux champêtres, de chasse et de pêche, etc... La zone, le village, la case ou maison en sont visiblement les expressions relatives à cette diversité des activités, techniques et qualités de ce consensus répétitif, ininterrompu. Cet enracinement révèle également un enseignement habituel et polyvalent que ce groupe utilise pour perpétuer son originalité, elle-même commandée par la nature des relations à l'intérieur du groupe, - à l'intérieur de chaque personne et avec les éléments de l'environnement immobile.

L'immobilité de l'espace géographique hétérogène, des reliefs et climats, des sols et sous-sols, des forêts, plaines et ruisseaux, bref, l'ensemble de cette variété écologique définit les membres de cette communauté, apparemment réussis et épanouis par la polytechnicité dont chaque individu et tous acquièrent, pour exploiter distinctement chacun de ces endroits. Dans cette appréhension, la formation polyvalente obéit à une dynamique de l'environnement naturel qui va de la diversification de ses lois, mouvements et exigences à l'unification du groupe, induisant ainsi cette union permanente dans le maintien des usages d'ordre affectif, d'un être-ensemble, de co-présence, des alliances, de coopération et des prestations qui sont aussi une recherche de l'équilibre psychologique, déjà possible dans la solidarité relationnelle, dans l'unité des perceptions,

1. (G.) AMADO / (A.) GUILLET . *La dynamique des communications dans les groupes* . PARIS. A.COLIN (coll. U.) 1975, 97.

schémas mentaux et conduites coutumières constituant l'identité tribale irréductible.

Cette solidarité n'est pas seulement vécue entre les personnes, entre celles-ci et leur environnement. Mais, elle l'est d'autant plus par le lien constitutif entre les éléments du paysage multiforme, les végétaux, les animaux vertébrés, mammifères, oiseaux, poissons, reptiles, et les invertébrés de la région. Ces affirmations qui font la solidarité de l'univers naturel connotent à plusieurs égards des liens mystérieux, ectoplasmiques, symboliques, justifiant aisément le bien fondé de la portée des activités et des connaissances technologiques que le groupe poursuit de manière synchronique et diachronique, d'amont en aval, réelle et divinatoire, pour rendre chacun des individus égal à cette nature complexe qui l'entoure. Delà, agissant sur la nature et imaginant qu'elle est animée d'intentions bonnes ou mauvaises à leurs égards, les MBochi autochtones d'Ollombo entendent être renseignés par un ordre illusoire, cosmocentrique auquel ils doivent se conformer. Delà, chaque lieu, chaque objet, chaque figurine prend plusieurs sens visibles et invisibles, mais qui renvoient tous à la composition globale de la tribu, à tout l'univers spatial, offrant les possibilités variantes de réalisation des désirs personnels et communautaires.

Ces deux pôles d'immobilité spatiale et mythique traduisent assez clairement l'extension conjointe des usages coutumiers, convenables que l'éducation professionnelle se propose de faire suivre la tradition ancestrale qui prédispose l'inclusivité et la globalité des savoirs réels et sur-réels, tangibles et divinatoires. Cela souligne que le groupe fait face à deux espaces géographiques : l'un tangible, l'autre révé, mais les deux se résument en un seul où le groupe a les possibilités de continuer à exercer ses désirs, de renouveler ses facultés psychiques ou principes spirituels.

Pourquoi ce groupe social ne limite-t-il pas ses activités sociales au social, celles qui "consistent en des manières d'agir, de penser et de sentir, extérieures à l'individu, et qui sont douées d'un pouvoir de conviction en vertu duquel ils s'imposent à lui" ?¹ En d'autres

1. (E.) DURKHEIM . *Les règles de la méthode sociologique.* PARIS, Presses Universitaires de France, 1977, 5.

termes, pourquoi ce groupe n'élabore-t-il pas son modèle d'éducation professionnelle conforme aux réalités humaines extérieures des "phénomènes psychiques, lesquels n'ont d'existence que dans la conscience individuelle et par elle" ?¹ Est-ce parce que ce groupe estime qu'il est aussi lui-même abstrait ? Les rapports entre le groupe et l'univers mythique, sont vécus à un niveau symbolique très élaboré. Ils s'expliquent par ces comportements et techniques magiques ou occultes. Ces gens autochtones ont en face d'eux l'aléatoire, c'est-à-dire un espace et un temps qu'ils ne dominent pas, mais aléatoire dans lequel ils peuvent agir à leurs risques et périls. Cependant la fiabilité de ces connaissances techniques qui leur permettent de mener une agriculture, une chasse, une pêche, des artisanats et échanges, des comportements, et conduites individuels et collectifs satisfaisants sont toutes relatives. C'est sans doute ce qui explique ce résidu important d'aléa que l'origine de ces techniques et savoir-être sont attribués aux esprits "héros civilisateurs", et que tous peuvent les pratiquer, du moins, la majorité des descendants qui reprennent les fétiches connus de ces bienfaiteurs. Pourtant, vantés depuis longtemps par les anciens et héritiers mystiques, "ces fétiches" selon H. DESROCHE, "ne sont pas des divinités ni même des demi-Dieux, ce sont tout simplement des objets consacrés", des énergies concentrées "qui permettent aux hommes de s'adresser à Dieu"². Mais qu'est-ce que Dieu ? Cette question aussi ancienne qu'elle puisse être posée ici comme ailleurs, n'est jamais résolue, pourtant chaque religion ou secte mystique y apporte des réponses adéquates à ses adhérents. Pour notre compte, reprenons aisément cette définition formulée par H. DESROCHE : dans cette société traditionnelle, Dieu apparaît comme "une force cachée à toute autre qu'à elle-même ; une force inaccessible aux mortels, cause et motrice de la création contingente. C'est celle qui plaça des esprits dans tous les êtres de l'univers"³. Dès lors, à l'image de cette force

1. (E.) DURKHEIM. *ibi-dem.*

2. (H.) DESROCHE . *L'homme et ses religions.* (Sciences humaines)
PARIS, éd. du Cerf, 1972, 62

3. *Ibi - dem.*

indémontrable, celle qui n'a pas besoin d'être prouvée, mais qui prouve son existence par la succession des lois immuables de l'univers, les gens ne cessent d'ignorer ces lois de causalité ou des rapports complexes dont dispose le cosmos. Ainsi, compte-tenu de l'urgence de la cohésion mentale, c'est-à-dire la logique qu'exige ce mode de raisonnement traditionnel qu'il soit, pour lutter contre un doute existant en eux, les MBochi inventent cette autre dimension dynamique pour affronter les sols, brousses, forêts, plaines et ruisseaux, les relations groupales et personnelles. Bref, ne nous trouvons-nous donc pas devant une conception où la personne humaine, même autochtone n'est jamais réduite à la positivité pure et simple ? Il serait abérant de déduire que cette incohérence des perceptions mentales dilue la stabilité et cohésion permanentes, elle les explique au contraire, comme un socle et contre-fort sous-jacent à tous les phénomènes naturels, humains et événementiels, recouvrant des usages coutumiers, permettant à un individu de réussir et de s'épanouir en s'adonnant continuellement avec bonne volonté au maintien de la tradition des ancêtres.

Est-ce vouloir démontrer par cette analyse de l'ordre établi que dans la société rurale MBochi d'Ollombo, bien que tournée vers le passé, son esprit traditionnel est pour autant historique ? Que son mode de raisonnement empirique et inductif découle du sens de son histoire ? Celle-ci s'efforce de respecter l'altérité du passé, en le reconstruisant aussi fidèlement que possible, sans lui prêter la vertu rédemptrice. La tradition, elle télescope le temps ; elle refuse le déracinement. "La tradition, est un arbre qui pousse et qui repousse, mais ne s'arrache pas", disent les MBochi. Ce proverbe recouvre la formation polyvalente ou l'éducation professionnelle traditionnelle de cette tribu. La fonction pédagogique au sens large du terme est la condition ultime de sa survie. D'où l'importance chez ces gens autochtones des usages coutumiers qui leur apparaissent comme des choses de l'espace géographique et humain, des exercices variés, des dimensions de la cohésion communautaire et mythique, des comportements, conduites et perceptions mentales qui ont réussi et non pas, comme on le dit souvent, des habitudes irréfléchies.

D'où dans cette société comme dans son fonctionnement constaté, la personne apparaît marquée par cette structure renouvelée et répétée des usages coutumiers, malgré les échecs et non pas la répétition plus ou moins consciente par tous les membres de la tribu des mêmes usages.

Toutes les personnes pensent moins par elles-mêmes ; secouant les idées reçues, cherchant la sécurité, préservant l'intégralité de leur personnalité sans lesquelles leurs activités professionnelles multiples, leur équilibre psychologique individuels et collectifs seraient ébranlés. Mais, si dans l'ensemble cette tradition favorise l'ordre et la sécurité, favorise-t-elle également la puissance inventive et le goût du risque personnel et tribal ?

Des finalités et objectifs aux caractéristiques de ce modèle d'éducation professionnelle, il s'agit de conjuguer la préservation, la répétition, la continuité, le prolongement et la conservation aux cinq indicateurs principaux ou fonctions sociales essentiellement retenues. Comme piliers fondamentaux du patrimoine culturel, ces fonctions sont les véhicules dominants de l'identité, des références globalisantes et spécifiques. A cette remarque, elles sont des fidèles centres de foisonnement des divers apprentissages, des méthodes et techniques que le groupe se transmet de génération en génération les expériences matérielles, les expériences sociales, l'ensemble des moeurs, croyances, valeurs et idéaux du milieu tribal où les usages coutumiers d'éducation professionnelle expriment profondément la tradition MBochi.

D'ailleurs, si on y prend garde, il est facile d'observer que les catégories distinctes et confondues, précédemment élaborées comportent une diminution de potentialité humaine qui n'émane pas de leur propre dynamique. Pour justifier cette perte de continuité des compétences, entre 1960-1981, on remarque un transfert d'une couche des populations rurales de cette localité, vers les centres urbains où les jeunes MBochi comme leurs homologues des ethnies voisines, auront des connaissances particulières, des formes précises dans les domaines agricole, didactique et politico-administratif. Ces domaines modernes de spécialisation ne sont ni congolais, ni MBochi non plus, mais sont dits des modèles nationaux et s'opposent à la formation polyvalente du milieu tribal ou d'origine de ces jeunes gens déménagés. C'est l'objet d'analyse des quatre catégories d'usages modernes que nous devons déployer, c'est-à-dire expliquer davantage leur organisation, préciser leurs effets, leurs natures et finalités spécialisantes ; selon la définition que

G. AVANZINI, consacre à ce modèle de formation professionnelle :

*Celui qui "(...) se propose d'améliorer l'activité correspondante, mais par le biais d'une transformation de la personne : c'est au changement ou à la remise en question de celle-ci, c'est-à-dire au renouvellement de son attitude relationnelle, qu'il suspend l'accroissement de son efficacité éducative"*¹.

Ainsi, en milieu ethnique MBochi, dans l'ensemble de son organisation tribale, un tel modèle de formation "uniprofessionnelle" n'est pas édictée. Sans doute, le groupe se méfie d'accepter les mutations que susciterait une formation professionnelle spécialisante et restrictive, un modèle technologique dynamique, commandée par les exigences socio-économiques de la modernité. A ce titre, il est appréhendé comme un système des répercussions psychologiques, psychosociologiques sur la personne, considérée individuellement ou dans le groupe habitant l'espace d'origine que la société préserve précieusement comme des valeurs sacrées, reproduisant la globalité de son système culturel. Dès lors, par ce modèle d'éducation professionnelle traditionnelle, l'homme MBochi apparaît comme une sorte d'acteur complet, de 'continuum' phyco-psychique et social, lié à ses semblables et dépendant de l'univers géographiques et cosmique. Cet homme autochtone est comme d'autres endroits "un lieu de participation"² habituelle.

Ainsi, pour clore cette conclusion partielle, rappelons qu'il s'agit d'une formation polyvalente ou éducation professionnelle répétitive, groupale et collective, prédisposée et disposée pour préserver l'identité tribale acquise, grâce à la distribution réussie de l'espace, la diversification des activités et techniques locales, le recommencement des modèles de sociabilité et de la cohésion inter-claniques, de la répétition des rites ou la "fonction de suppléance mentale". Ces apprentissages des usages coutumiers recommencés de façon durable rassurent la continuité de la stabilité, elle-même la condition stricte de survie du groupe. Stabilité de survie parce que les MBochi d'Ollombo disposent

-
1. (G.) AVANZINI . "Sciences de l'Education et Education permanente" *Archives de Sciences sociales de la coopération* 120
 2. (L.) SAGHY . *La notion de personne en Afrique Noire* ; PARIS, CNRS, 1973, 582.

d'une surface morpho-écologique hétérogène, recouvrant une diversité des ressources naturelles, des capitaux fixes et périssables, des techniques plurivariées, mais, les habitants constituent un groupe tribal homogène dont chacun à chacun et tous les membres jouissent des compétences multi-professionnelles, polyfonctionnelles très anciennes, enracinées et poursuivies, largement déployées dans toute la région où chaque individu se sait descendant légitime et habitant naturel. Stabilité de survie encore parce que le groupe héritier n'a jamais cessé de conférer aux données du paysage multiforme et des pratiques quotidiennes, des connotations mythiques. A ce titre, le visible investi de l'imaginaire apporte une vitalité et des énergies nouvelles aux capacités traditionnelles des travaux variés, communautaires et individuels. Ces usages coutumiers ne sont pas les produits des vivants, ils sont rapportés aux ancêtres généalogiques qui les ont reçu des Dieux et les ont transmis aux nouvelles générations, malgré les échecs qui n'ont pu supprimer la valeur et la portée du mode de vie particulier de cette tribu.

Cette formation polyvalente est une éducation professionnelle idéale et la nature inconsciente, informelle, initiative, diffuse et spontanée qui la constitue se trouve au coeur même de la vie sociale. La tribu et chaque groupe immédiat d'appartenance en assurent l'évaluation. Elle est prédisposée et maintenue pour permettre au groupe de perpétuer ses techniques coutumières et de satisfaire ses besoins socio-économiques créés par les tribus internes et avoisinantes. Cependant, au sein de la société MBochi d'Ollombo, si l'observateur participant peut constater l'émergence des nouvelles formes précises, intégrant des compétences et techniques bien déterminées, selon les récentes exigences socio-économiques, il convient donc à ce chercheur en sciences humaines ou spécialiste des sciences de l'éducation, - de chercher à observer, d'écrire et expliquer le ou les lieux, les origines et motivations etc... ; à travers une analyse profonde du modèle de formation professionnelle innovée, novatrice et sans doute destructurante.